الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة

لمؤلفه
الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني
صدر الدين محمد الشيرازي
مجدد الفلسفة الإسلامية
المتوفى ١٠٥٠ هـ

دار إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان

٨

بسم الله الرحمن الرحيم

الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه

کاتب:

محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی

نشرت فی الطباعهٔ:

دار احیاء التراث العربی

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه المجلد ۸

اشاره

سرشناسه : صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹-۱۰۵۰ق.

عنوان و نام پدیدآور : الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه/ مولف صدرالدین محمدالشیرازی.

مشخصات نشر : بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳ -

مشخصات ظاهری : ج.

یادداشت : عربی.

یادداشت : فهرستنویسی بر اساس جزء دوم از سفر چهارم.

یادداشت : ج.۱، چاپ سوم.

یادداشت : ج.۲، چ.۲: ۱۹۸۱م.

یادداشت : ج.۲، چ.۳: ۱۹۸۱م.

یادداشت : کتابنامه: ص. [۳۹۱] - ۳۹۲؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع : فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع : فلسفه اسلامی

رده بندی کنگره : BBR۱۰۸۳/ص۴ح۸ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی : ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی : ۳۳۴۱۰۷۶

***معرفی اجمالی

«الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه»، تألیف صدرالدین محمد شیرازی (متوفی ۱۰۵۰ق)، معروف به ملاـ صدرا یا صدرالمتألهین، دوره کامل فلسفه صدرایی (حکمت متعالیه) به زبان عربی است.

این نسخه از کتاب، پس از تصحیح چاپ های گذشته، با افزودن تعلیقه های حکیم سبزواری، علامه طباطبایی، آقا علی مدرس

زنوزی و دیگران به چاپ رسیده است. علامه محمدرضا مظفر (متوفی ۱۳۸۳ق) بر این کتاب مقدمه نوشته است.

***ساختار

در ابتدای کتاب، سه مقدمه به قلم محمدرضا مظفر، ناشرین و مؤلف آمده است. متن اثر مشتمل بر ۴ سفر است که در نه جلد تنظیم شده است. هریک از اسفار در ضمن چند «مرحله، فن، موقف یا باب» مشتمل بر فصولی بیان شده است. در صدر صفحه متن اسفار و در ذیل آن تعلیقه های تعدادی از فلاسفه بزرگ ذکر شده است. برخی از اساتید تنها بر بخشی از کتاب تعلیقه زده اند؛ مثلاً آقا علی مدرس و مولی محمد اسماعیل خواجوی تنها بر سفر نفس تعلیقه زده اند (مقدمه ناشرین، صفحه ث).

ساختار کتب حکمت متعالیه، با ساختار آثار فلسفی مشائی و اشراقی تفاوت اساسی دارد. برخلاف متون مشائی، در متون حکمت متعالیه از ریاضیات و طبیعیات بحث نمی شود. اگرچه ملا صدرا در جلد پنجم اسفار به اختصار گریزی به طبیعیات زده است، اما این مباحث نه به نحو مستقل، بلکه صرفاً به مناسبت بحث از مراتب کلی وجود طرح گردیده است. پیش از ملاصدرا، مبحث نفس جزئی از مباحث طبیعیات را تشکیل می داد، اما وی آن را از طبیعیات جدا کرده و به مباحث الهیات به معنی اخص ملحق ساخته است. سیر مباحث فلسفی در این کتاب چنان است که گویی همه مجلدات آن به مثابه مقدمه ای برای دو جلد آخر؛ یعنی هشتم و نهم در نظر گرفته شده اند که به ترتیب به دو مبحث «معرفه النفس» و «معاد» اختصاص دارند (محمدزاده، رضا، ص۲۱۴-۲۱۳).

***گزارش محتوا

علامه مظفر در مقدمه اش بر کتاب ابتدا به توصیف جایگاه علمی نویسنده پرداخته است. وی ملا صدرا را از بزرگ ترین فلاسفه الهی دانسته که قرن ها باید بگذرد تا فرزانه ای مانند او ظهور یابد. او مدرّس درجه اول مکتب فلسفی الهی در سه قرن اخیر در بلاد شیعه است (ر.ک: مقدمه مظفر، صفحه ب). وی سپس کتاب اسفار را در رأس تمامی کتب فلسفه قدیم و جدید و مادر تمامی تألیفات او دانسته است؛ چراکه هر کتابی یا رساله ای که پس از آن تألیف کرده، برگرفته از عبارات آن کتاب است (همان، صفحه «ب» و «ز»). در ادامه به ذکر شرح حال صدرا پرداخته و زندگی اش را در سه مرحله توضیح داده است (همان، صفحه د - ز).

«حکمت متعالیه»، عنوان نظام فلسفی صدرالدین محمد شیرازی، مشهور به ملا صدرا و صدرالمتألهین است. ملا صدرا در هیچ یک از آثارش این نام و همچنین نام دیگری را برای اشاره به نظام فلسفی خود به کار نبرده، بلکه آن را در نام گذاری مهم ترین اثر مکتوب فلسفی اش، «الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه» به کار برده است. اما این کتاب نیز، که پس از او مشهورترین اثر او شناخته شده، به «اسفار اربعه» معروف است و کمتر کسی از آن با نام الحکمه المتعالیه یاد می کند. استفاده از این تعبیر بعد از او، صرفاً برای اشاره به نظام فلسفی وی، متداول شده است. گفتنی است که ملا صدرا در کتاب «الشواهد الربوبیه»، علاوه بر «الأسفار الأربعه» از کتاب دیگر خود به نام «الحکمه المتعالیه» نیز یاد کرده است. به نظر سید جلال الدین آشتیانی، کتاب اخیر همان کتاب ناتمام «المسائل القدسیه» است (ر.ک: فنا، فاطمه، ص۷۷۴).

با مطالعه و بررسی آثار ملا صدرا می توان دریافت که او در تأسیس نظام فلسفی خود از دو گونه منبع بهره برده است:

۱. منبع روحانی و باطنی؛ یعنی همان چیزی که او الهامات ربانی نامیده و به مدد مجاهده و تهذیب نفس و تجرید عقل به آن دست یافته است؛

۲. منابع ظاهری و به یک معنا تاریخی و آنچه در تاریخ جلوه گر شده است. در بررسی این قسم از منابع باید به این نکته توجه داشت که مراد از تأثیر آنها در پیدایش و شکل گیری حکمت متعالیه لزوماً به این معنی نیست که همه آنها مستقیماً و کاملاً در سیاقی موافق با اندیشه ملا صدرا مؤثر بوده اند. ازاین رو، به استثنای منابع قرآنی و حدیثی، او اظهار می دارد که پس از مطالعه وسیع و درازمدت آثار پیشینیان و معاصرانش، به بررسی و نقد سره از ناسره افکار و روش آنها پرداخته و گاه به تعبیر خود او، به تخریب و آنگاه بازسازی و دفاع از آنها مبادرت کرده است. برخی دیگر از منابع نیز به منزله مواد و عناصر اصلی، با اندیشه ها و تأملات خاص ملا صدرا صورت جدیدی به خود گرفتند و در بنیان نهادن حکمت متعالیه استفاده شدند (ر.ک: همان، ص۷۷۵).

نوآوری های حکمت متعالیه را از دو جنبه می توان بررسی کرد: یکی، عرضه راه های جدید برای حل برخی از مسائلی که میان اندیشمندان مسلمان درباره آن منازعه بوده است و دیگری، طرح مسائل جدید و نظریه پردازی درباره آنها. از آنجا که زیربنا و بنیان حکمت متعالیه را علم وجود تشکیل می دهد، بالطبع نوآوری های آن را که در واقع مبانی و مبادی این مکتب بشمار می روند، حول وجود و مسائل مرتبط با آن باید جست. گرچه نقطه آغازین سایر سیستم های فلسفی نیز وجود و شناخت آن است، اما برای نخستین بار در نظام صدرایی این پرسش مطرح شد که وجود با این همه وسعت و شمول بی نظیرش چگونه ممکن است که یک مفهوم صرف باشد که خارج از ذهن عینیت و اصالتی ندارد. نظریه اصالت وجود پاسخ مبتکرانه ملا ـ صدرا به این پرسش است که در خلال سخنان حکمای پیش از او مانند ابن سینا و پیروانش نیز این قول را می توان یافت. اما تصریح و تأکید بر اهمیت آن در حکمت متعالیه صدرایی به نحوی که راه گشای حل بسیاری از معضلات فلسفی و کلامی شده بی سابقه است. برخی از مهم ترین نوآوری های اساسی دیگر در حکمت متعالیه عبارتند از: تشکیک وجود، وحدت وجود، تقسیم وجود به نفسی، رابطی و رابط، امکان فقری، اتحاد عقل و عاقل و معقول، حرکت جوهری، تبیین فلسفی جدید درباره زمان و اینکه آن بعد چهارم است، نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس، قاعده بسیط الحقیقه، قاعده النفس فی وحدتها کل القوی، اثبات فلسفی عالم خیال منفصل و مجموعه آرای مربوط به معادشناسی (همان، ص۷۷۹).

در ذیل صفحات کتاب، تعلیقاتی از تعدادی از حکما آمده که با رمز مشخص شده است. این تعلیقات در ادامه با توضیح مختصری معرفی می شوند:

۱. «ن»: آقا علی بن جمشید نوری اصفهانی (متوفی ۱۲۴۶ق). وی یکی از بزرگ ترین شارحان حکمت متعالیه. او حکمت و عرفان را از حکیم آقا محمد بیدآبادی (۱۱۹۲ق) فراگرفت و خود در طول پنجاه سال با همتی والا و تتبعی ژرف به تدریس فلسفه و عرفان همت گماشت. او در احیای فلسفه و به خصوص حکمت صدرایی سهمی بسزا دارد و از میان معاصران او کسی به اهمیت وی در این زمینه سراغ نمی توان گرفت (ر.ک: ناجی اصفهانی، حامد، ص؟۲).

۲. «س»: ملا هادی بن مهدی سبزواری (متوفی ۱۲۸۹ق). تعلیقات و حواشی سبزواری که به زبان عربی نوشته از آثار پرارزش اوست. سبزواری به گونه ای منظم و مرتب تمام متن اسفار به استثنای بخش طبیعیات و مباحث جواهر و اعراض را طی تدریس متن، حلاجی کرده و بر آنها حاشیه نوشته است. این حواشی پیش از این به خط خود حکیم به تمام و عیناً با متن اسفار به طبع سنگی رسیده است (ر.ک: امین، سید حسن، ج۹، ص۷۴).

۳. «م»: آقا علی مدرس زنوزی (متوفی ۱۳۰۷/۱۳۱۰ق). وی فرزند فیلسوف بزرگ ملا عبدالله زنوزی است. آقا علی مدرس را آقا علی حکیم و حکیم مؤسس هم خوانده اند. وی در فسلفه صرفاً به تقریر و تدریس آنچه گذشتگان گفته بودند نمی پرداخت؛ قریحه ای نقاد و ابتکاری و روشی تحقیقی و تأسیسی داشت و در جستجوی راه حل های تازه برای مشکلات فلسفه بود؛ کاری که در حکمای متأخر کمتر به آن برمی خوریم (دائرهالمعارف تشیع، ج۱، ص۱۲۸-۱۲۷).

اثبات معاد جسمانی با برهان عقلی و استدلال فلسفی در فرهنگ اسلامی از مسائل مهمی است که تا زمان ملا صدرا کسی به آن دست نیافته است. ملا صدرا بر اساس مبانی و اصولی که تأسیس کرده، از طریق برهان عقلی به اثبات آن پرداخته است. پس از ملا صدرا تنها کسی که در باب معاد جسمانی سخن تازه آورده و نظریه جدیدی ابراز داشته، حکیم بزرگ آقا علی مدرس زنوزی است. این حکیم ضمن آگاهی کامل از نظریه ملا صدرا و مبانی وی، بسیاری از مبانی او را پذیرفته، ولی نتیجه آن را نپذیرفته است، بلکه دیدگاه جدیدی را از آن استخراج کرده است.

مدرس زنوزی درعین حال که بسیاری از مبانی و تحلیل های ملا صدرا را از قبیل حرکت جوهری، حدوث جسمانی نفس، تفاوت عالم دنیا و آخرت و مانند آنها می پذیرد، ولی نظریه او را از یک سو و نظریه اشاعره را از سوی دیگر باطل اعلام می کند. علت بطلان نظریه ملا صدرا این است که وی بدن دنیوی را به طور کلی از درجه اعتبار عود معاد ساقط کرده است؛ چراکه نزد او بدن های اخروی مجرد از ماده هستند و تنها دارای صورت های امتدادی هستند. این نظریه با ظاهر شرع نمی سازد. همچنین بطلان نظریه ملا صدرا بر این امر استوار است که طبق نظر وی «این همانی» بدن اخروی با بدن دنیوی از هم گسسته شود و بدن اخروی غیر بدن دنیوی بشمار نیاید؛ در این صورت ممکن است گفته شود این نظریه با آیات و روایات سازگار نیست؛ اما اگر نظریه وی بیانگر این مطلب باشد که بدن اخروی همان بدن دنیوی است و «این همانی» بین آن دو محفوظ و تغییر و تفاوت تنها در مواد آنها پدید آمده است، مانند تغییر و تحول در بدن مادی دنیوی از اوان کودکی به نوجوانی و از آن به بزرگ سالی و پیری که در این ایام و مراحل، مواد بدن چندین بار کاملاً تحول یافته، ولی درعین حال «این همانی» بدن در تمام این ایام محفوظ مانده و هیچ مشکلی در آن پدید نیامده است، در این فرض نظریه مزبور با آیات و روایات تنافی نداشته و اشکال یادشده بی اساس خواهد بود (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص۴۷-۴۰).

?. «ل»: علامه اسماعیل بن ملا سمیع اصفهانی (متوفی ۱۲۷۷ق). وی از علما و مدرسان معروف فلسفه، معاصر آخوند ملا علی نوری حکیم متوطن اصفهان (متوفی ۱۲۴۶ق) بود و علی التحقیق پیش از ملا علی نوری فوت شده و تاریخ وفاتش ظاهراً حوالی ۱۲۴۳ق، سه سال قبل از نوری است. اینکه حاجی سبزواری متوفی ۱۲۸۹ق در شرح حال خودش نوشته که در ایام اقامت اصفهان چند سال نزد ملا اسماعیل اصفهانی درس حکمت و کلام می خوانده و بعد از وفات او به خدمت استاد کل آخوند ملا علی نوری پیوسته و حدود سه سال هم نزد وی تلمذ کرده، ظاهراً مقصودش همین محمداسماعیل است (همایی،

جلال، ص۱۲۷-۱۲۶). البته بسیاری از تعلیقات کتاب با نام «اسماعیل» آمده است (ر.ک: جلدهای چهارم و پنجم).

?. «ه»: محمد بن معصوم علی هیدجی زنجانی (متوفی ۱۳?۹ق). وی اگرچه بر منظومه سبزواری تعلیقه زده است، اما در جایی به تعلیقات او بر اسفار اشاره نشده و در کتاب هم تعلیقات او مشاهده نشد. اما از سوی دیگر تعلیقات اندک از میرزا ابوالحسن جلوه (متوفی ۱۳۱۴ق) یا تعلیقه هایی از فتحعلی خویی مشاهده گردید (جلد چهارم، صفحات ۷۶، ۲۴، ۳۶ و ۴۴).

?. «ط»: سید محمدحسین طباطبایی (متوفی ۱?۲۰ق). معرفت شناسی در فلسفه اسلامی تا زمان ملا صدرا یک مسئله فلسفی بشمار نمی رفت... تا اینکه وی در مبحث عقل و معقول «اسفار» (جلد سوم) بر مسئله فلسفی بودن علم و ادراک، برهان اقامه کرد و به توجیه فلسفی آن پرداخت. این امر باعث شد که فیلسوفان نوصدرایی و در صدر آنها علامه طباطبایی درصدد برآیند که مجموعه مباحث مربوط به علم و ادراک را به شاخه مستقلی تبدیل کنند. اختصاص چهار مقاله از مجموعه مقالات کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، که بسیاری از ابتکارات علامه طباطبایی هم در ضمن آنها بیان شده است، دلالت بر آنچه گفتیم دارد (ر.ک: علی زاده، بیوک، ص۳۰-۲۹). علامه در تعلیقات خود بر اسفار می نویسد: اینکه در علوم برهانی فقط از اعراض ذاتی موضوع بحث می کنند، صرفاً یک اصطلاح و یک قرارداد نیست، بلکه مطلبی است که مقتضای بحث های برهانی در علوم برهانی است؛ همان گونه که در کتاب برهان از منطق تبیین شده است (صفدری نیاک، مرتضی، ص۵۱).

علامه طباطبایی معاد جسمانی را مانند حکیم زنوزی از طریق لحوق ابدان به نفوس تصویر می کند، نه تعلق نفوس به ابدان؛ پس بی شک در این مسئله هیچ تفاوتی بین سخنان علامه و زنوزی نیست (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص۵۱).

***وضعیت کتاب

این کتاب اولین بار در سال ۱۲۸۲ق در ایران در چهار مجلد، چاپ سنگی شده است (مقدمه مظفر، صفحه ف).

جلد اول کتاب مشتمل بر اغلاط فراوانی است که در جداولی در انتهای آن ذکر شده است. به جز جلدهای چهارم، پنجم و هفتم که در انتهای آنها تنها فهرست مطالب آمده است، در باقی جلدها علاوه بر فهرست مطالب، فهرست اعلام و اسامی کتب نیز به ترتیب حروف الفبا ذکر شده است.

***منابع مقاله

۱. مقدمه و متن کتاب.

۲. فنا، فاطمه، دانشنامه جهان اسلام، جلد ۱۳، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرهالمعارف اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸.

۳. تویسرکانی، سید احمد، «نگاهی بر قدیمی ترین نسخه کامل کتاب اسفار»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله خردنامه صدرا، شهریور ۱۳۷۴، شماره ۲، صفحه ۹۲ تا ۹۵.

۴. علی زاده، بیوک، «علامه طباطبایی، فیلسوفی نوصدرایی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله دین و ارتباطات، بهار ۱۳۸۵، شماره ۲۹، صفحه ۲۳ تا ۳۸.

۵. همائی، جلال، «ملا اسماعیل اصفهانی حکیم»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله فرهنگ ایران زمین، ۱۳۵۴، شماره ۲۱، صفحه ۱۲۴تا ۱۳۳.

۶. دائرهالمعارف تشیع، جلد اول، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.

۷. امین، سید حسن، دائرهالمعارف تشیع، جلد نهم، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ اول، ۱۳۸۱.

۸. صفدری نیاک، مرتضی، «ملاک تمایز علوم برهانی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله معرفت فلسفی، تابستان ۱۳۸۵، شماره ۱۲، صفحه ۴۵ تا ۶۴.

۹. محمدزاده، رضا، دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، ج۲۱، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۲.

۱۰. ناجی اصفهانی، حامد، «مجموعه رسائل حکیم ملا علی نوری»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آینه پژوهش، آذر و دی ۱۳۷۳، شماره ۲۸، صفحه ۶۲.

۱۱. اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، «معاد جسمانی، از نظر آقا علی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آموزه های فلسفه اسلامی، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، شماره ۹، صفحه ۳۹ تا ۵۴.

ص: ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

السفر الرابع فی علم النفس

اشاره

من مبدإ تکونها (۱)(۲) من المواد الجسمانيه إلى آخر مقاماتها و رجوعها إلى غاياتها القصوى و فيه أبواب

۱- مراده من هذا المبدإ هو المبدأ القابلی لأنه مبدأ التکون فی عالم التکوین الملازم للحرکه الذاتیه و التجدد الفطری الکونی و هی عباره علی ما ذکره قدس سره عن العناصر الأربعه من حیث تجددها و تعلقها بالقابل المحض و القوه الصرفه المسماه بالهیولی الأولی الشائقه بذاتها للفعلیات التی هی متحرکه إلیها باتباع الصور العنصریه و الطبیعیه المتحرکه بجوهرها و هی لکونها فی صرافه القوه و محوضه القبول لا- تکون فاعله بذاتها لوجود النفس و لا- لشی ء من الأشیاء و إلا- لزم خرق الفرض و کذا العناصر لکونها أجساما مقارنه لها لا یمکن أن تکون عله إیجابیه لشی ء ما مخرجه إیاه من العدم إلی الوجود لما هو المقرر فی مقره و لأن معطی الشی ء إعطاء إیجابیا یجب أن یکون واجدا له بنحو أعلی إذ المعلول المقتضی بذاته یجب و أن یکون بهویته الشخصیه- متعینا فی مرتبه اقتضاء العله المقتضیه بذاتها له و إلا لزم استواء النسبه الملازم للترجح بلا مرجح و التخصص بلا مخصص و اقتضاء العله المقتضیه بذاتها عین ذاتها و العله أعلی وجودا من المعلول فیکون المعلول متعینا فیها بنحو أعلی و أشرف من وجوده فی مرتبه ذاته و العناصر أخس وجودا من النفس فکیف تکون عله إیجابیه لها بل العله الإیجابیه لها و لسائر الکمالات الوارده علی الهیولی الأولی و علی الصور الأولیه إنما هی العنایه الصرفه الإلهیه بوجه النزول فی منازل فعله تعالی الساری فی جمیع المراتب البدویه و الختمیه، م ره

۲- إشاره إلی أن وحده النفس التی هی عین وجودها طور آخر من الوحده- و هی الوحده الجمعیه الجامعه لنشئات من الوجود بنحو الکثره فی الوحده بوجه و الوحده فی الکثره بوجه آخر إذ لها وجود جمعی وحدانی بحسب أصل ذاتها و صوره صورها- و وجود فرقی بحسب فروع أصلها و توابع ذاتها التی هی عینها بوجه السریان و النزول- و هی فی وجودها النفسانی المأخوذ بوجه الإطلاق عن الجمع و الفرق جامعه لجمع وجودها و فرقه فمبدأ وجودها هو مرتبه من مراتبه المتقدمه علیها أولا بالزمان المتأخره عنها أخیرا بالذات و المتقدمات زمانا من مراتبها هی عین المتأخرات ذاتا منها من حیث الذات و غیرها من جهه الحدود الصعودیه أولا- و النزولیه آخرا فتکون دانیه فی علوها عالیه فی دنوها مقدسه فی تدنسها متدنسه فی تقدسها مجرده مع تعلقها متعلقه مع تجردها داخله فی شعبها و فروعها التی هی منازل فعلها و مناهل لنورها لا کدخول شی ء فی شی ء و خارجه عنها لا کخروج شی ء عن شی ء من عرف نفسه فقد عرف ربه فافهم ذلک و صنه عن الأغیار الأشرار المنکرین لأسرار التوحید الذی عبر عنه أئمتنا علیهم آلاف التحیه و الثناء تاره بالأمر بین الأمرین الجبر و التفویض و تاره بالمنزله بین المنزلتین التشبیه و التنزیه و تاره بالخروج عن الحدین الإبطال و التشبیه، م ره

الباب الأول فی أحكام عامه للنفس

اشاره

و فیه فصول

فصل (۱) فی تحدید النفس

اشاره

اعلم أن عنایه الباری جل اسمه لما أفادت جمیع ما یمکن إیجادها (۱) بالفیض

۱- متعلق بکلمه یمکن و متعلق أفادت محذوف أی لما أفادت بالفیض المقدس- جمیع ما یمکن إیجادها بالفیض الأقدس الذی به تهندس الأشیاء و تقدیرها الأزلی و عنایه الباری تعالی هی العلم بالنظام الأحسن السابق علی الإیجاد و یکون فعلیا منشأ لوجود المعلوم و إن شئت التحقیق للمقام فاعلم أن للحق تعالی بعد تجلیه الذاتی علی ذاته بذاته تجلیا علی أسمائه و صفاته و لوازمها و تجلیا علی ذوات الأشیاء. أما الأول فکما أن له مقاما أحدیا و هو مرتبه نفس الذات و الهویه المطلقه- کذلک له مقام واحدی و هو مرتبه الذات المستجمعه لجمیع الأسماء الحسنی و الصفات العلیا مستتبعه للأعیان الثابته للماهیات الممکنه بحیث لو جاز إطلاق الماهیه علی تلک المعانی المعقوله أعنی مفاهیم الأسماء و الصفات لکانت الأعیان لوازم الماهیات- و هی فی هذه المرتبه لا مجعوله بلا مجعولیه الذات موجوده بوجود الذات لا بوجود آخر- أما تجلی الثانی فهو تجلیه فی مرتبه کن علی ذوات الأشیاء و هذا لتجلی یسمی بالفیض المقدس کما أن الأول و هو تجلیه فی أسمائه و صفاته یسمی بالفیض الأقدس- و هذا هو الرحمه الصفتیه التی وسعت شیئیه مفاهیم الصفات کما أن الفیض المقدس هو الرحمه الفعلیه التی وسعت شیئیه الماهیات، س ره

الأقدس على ترتيب الأشـرف فالأشرف (۱) حتى بلغ إلى أدنى البسائط و أخسـها منزله- و لم يجز فى عنـايته (۲) وقوف الإفاده على حد لا يتجاوزه (۳) فبقى إمكان وجود أمور غير متناهيه فى حـد القوه إلى الفعل و كانت المواد الجسـمانيه و إن تناهت فى الأظلام و الكثافه و البروده غير ممتنعه عن قبول الاستكمال بتأثير مبدإ فعال كتأثير أشعه

۱- إذ لو لم يفد كذلك فإما أن يفيد لا على ترتيب بل فى مرتبه واحده فى الإفاده- فلزم صدور الكثير عن المبدإ الواحد البسيط من جميع الجهـات فلزم تركبه و هـو خرق الفرض أو يفيـد على ترتيب لكن بتقـديم الأـخس على الأشـرف فلزم وجود الممكن الأخس قبل أن يوجـد الممكن الأشـرف و يبطله برهان قاعـده الإمكان الأشـرف و كذا المناسـبه التامه بين العله بذاتها و معلولها بالـذات الذى يصدر عنه من دون واسـطه بحيث لا يكون بينها و بين سائر المعلولات مناسـبه أتم منها بل و لا مكافئا لها و إلا لزم من صـدوره منها دون غيره ترجح من دون مرجح أو ترجح المرجوح على الراجح و الأشـرف أتم مناسـبه من الأخس فلا يصدر الأـخس قبله على أن العله الكـافيه فى وجود المعلول بالـذات بـذاتها تكون تمام اقتضاء الهويه الخاصه لـذلك المعلول فى مرتبه ذاتهـا بمـا هى عله له بـذاتها و إلاـ لم يكن عله بـذاتها له فـإذا تمام ذاتها عين تمام اقتضائها له و إلا لم يكن ما فرض عله بـذاتها بتمامهـا عله بـذاتها له بـل بعض ذاتهـا و الكلاـم فى بعضـها عائـد و ينتهى الأـمر إلى مـا هو بتمـام ذاته تمام اقتضائه له فلو صـدر الأخس منها قبل الأشـرف و يلزم عنـد ذلك أن يصـدر الأشـرف من الأخس و بواسـطته للزم من صـدور الأخس منها عدم كون ذاتها تمام اقتضائه لمعلولها بل بعض ذاتها لفعل ما هو أخس منها و أشـرف منه و من صدور الأشرف من الأخس عدم وفاء تمام ذات العله لتمام اقتضاء معلولها و كون العله أضعف من المعلول و هو كما ترى ضرورى البطلان من دون دقه و بيان فافهم ذلك كله، م ره

۲- وجهه ما سبق من لزوم تحدد عنايته تعالى الملازم لتحدد ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا، م ره

۳- جواب لما و يجوز أن يكون هـذا مفسـده للوقوف أى لم يجز الوقوف حتى يلزم بقاء ذلك فالفاء للعطف على قوله لم يجز و جواب لما حينئـذ قوله فأول ما قبلت- قوله كتأثير إلخ الكاف للتشبيه لا للتمثيل أى تأثير المبدإ الجواد و وسائط جوده يشـبه تأثير الأشـعه أو تعليليه كقوله تعالى وَ اذْكُرُوهُ كَما هَداكُمْ و إنما حملناها على ذلك- لأن تلك الأشعه معدات لا مبادى فاعليه كما لا يخفى، س ره

الكواكب (۱) سيما الشمس فى التلطيف و التعديل لتصير باكتسابها نضجا و اعتدالا- ماده للأغذيه و الأقوات و قوه منفعله لتوليد الكائنات مهيأه لقبول النشوء و الحياه (۲) بصور يترتب عليها آثار الحكمه و العنايه كالحيوان و النبات بعد إيفاء الطبيعه حقوق ما تقدم عليها من سائر المركبات و قواها و قد مر السبب اللمى فى كون الأخس قابلا لما هو أشرف إذ الممكن لم يخلق هباء و عبثا بل لأن يكون عائدا إلى غايته الأصليه- فالعناصر إنما خلقت لقبول الحياه و الروح.

فأول ما قبلت من آثار الحياه (۳) حياه التغذيه و النشوء و النماء و التوليد ثم حياه الحس و الحركه ثم حياه العلم و التميز و لكل من هذه الأنواع من الحياه- صوره كماليه يفيض بها على الماده آثار تلك الحياه بقواها الخادمه إياها تسمى تلك الصوره نفسا أدناها النفس النباتيه و أوسطها النفس الحيوانيه و أشرفها النفس الناطقه- و لهذه الثلاثه معنى مشترك ذاتى و حد جامع و نحن نريد أن نذكر فى هذا الفصل

۱- الكاف للتمثيل أى مثل قبول هذا التأثير المحسوس الذى لا ينكره أحد و إن كان من أصحاب الحس و المحسوس الغالب حسه على عقله، م ره

۲- أى متهيأه تهيؤا ذاتيا بصور نوعيه لكمالات نوعيه و صور شخصيه لكمالات شخصيه فإن الأعراض التى بها التهيؤ العرضى من آثار تلك الصور فالتهيؤ العرضى من آثار التهيؤ الذاتى فتهيؤ الهيولى إنما هو من قبلها لا من ذاتها فإنها فى صرافه القوه نسبتها إلى جميع الكمالات و التهيؤات سواء، م ره

۳- إطلاق الحياه على النبات مما لا وجه له لأن الحى هو الدراك الفعال و أقل مراتب الدرك هو الدرك اللمسى كما للخراطين و أقل مراتب الفعل تحريك القوه المحركه للحيوان بالإراده معلوم أن النبات لا حظ له منهما و جعله حيا باعتبار أن الوجود عين الحياه الساريه فى كل شى ء و إن كان حقا و هو قدس سره يصر عليه فى زبره و إن أنكر على صاحب الفتوحات فى أواخر مباحث المعاد حيث جعل الحياه ذاتيه لذوات وجودات الأجسام إلا أنه لا يلائم هذا المقام حيث قسموا المركب إلى المعدن و النبات و الحيوان إذ معلوم أن الحياه التى بها صار الحيوان حيوانا و مقابلا للآخرين هى الدرك و الفعل و إلا فباعتبار الحياه التى هى الوجود فهى و أمهاتها كلها حيوانات و أيضا لا يلائم قوله فأول ما قبلت- فإنه ينادى بأن ما قبل النبات خال من الحياه و الحال أن حياه الوجود ساريه فى ما قبله، س ره

البرهان على وجودها مطلقا و الحد لماهيتها نفسا فإن البسيط (۱) و إن لم يكن له حد و لا عليه برهان من جهه هويه ذاته البسيطه و لكن من جهه فعله أو انفعاله مما يقبل التحديد و يقام عليه البرهان فهكذا شأن النفوس و الصور بما هى نفوس و صور

أما البرهان على وجودها

فنقول إنا نشاهد أجساما يصدر عنها الآثار لا على وتيره واحده من غير إراده مثل الحس و الحركه و التغذيه و النمو و توليد المثل و ليس مبدأ هذه الآثار الماده الأولى لكونها قابله محضه ليست فيها جهه الفعل و التأثير و لا الصوره الجسميه المشتركه بين جميع الأجسام إذ قد يوجد أجسام تخالف تلك الأجسام فى تلك الآثار و هى أيضا قد لا تكون موصوفه بمصدريه هذه الأفعال فإذن فى تلك الأجسام مباد غير جسميتها و ليست هى بأجسام فيها و إلا فيعود المحذور فإذن هى قوه متعلقه بتلك الأجسام و قد عرفت فى مباحث القوه و الفعل أنا نسمى كل قوه فاعليه يصدر عنها الآثار لا على وتيره واحده نفسا و هذه اللفظه اسم لهذه القوه لا بحسب ذاتها البسيطه بل من

۱- إن قلت النفس و إن كانت بسيطه بمعنى أن ليس لها أجزاء خارجيه و لا أجزاء مقداريه إلا أن لماهيتها النوعيه كما هو المشهور أجزاء يمكن التحديد بها و لو سلم أن ليس لها ماهيه لكن يقام عليها البرهان المأخوذ من الفاعل و الغايه كما أن أنحاء الوجود بسائط إلا أنها مجعوله بالذات و إن لم يقم عليها البرهان المأخوذ من العله الماديه و الصوريه قلت إن البسيط الحقيقى الذى كالوجوب الذاتى أو الوجود المطلق لا مبدأ له يحد و يقام عليه البرهان باعتبار فعله و الانفعال منه لا بحسب ذاته- فهكذا شأن النفوس و الصور بالطريق الأولى و الصور عباره أخرى للنفوس على ما يجى ء بعد أسطر أو المراد به ما به الشى ء بالفعل فيشمل العقول و لفظ انفعاله محذوف من باب الحذف و الإيصال كقوله تعالى وَ اخْتارَ مُوسى قَوْمَهُ وجه آخر النفوس و الصور فصول حقيقيه و الفصول عنده وجودات و الوجود بما هو وجود لا حد له و لا برهان عليه و قد حققنا فى حواشينا على الشواهد الربوبيه معنى كون الفصل الحقيقى وجودا- من شاء فليراجع إليه و حينئذ فالصوره بمعناها الأشهر وجه آخر النفس الناطقه عنده و عند الشيخ الإشراقى روح الله روحه لا ماهيه لها فلا حد لها و كذا لا برهان عليها باعتبار باطن ذاتها الخفيه بل الأخفى و أمر الصوره و الانفعال حينئذ كما فى الوجه الأول فتأمل، س ره

حيث كونها مبدأ لمثل هذه الأفاعيل المذكوره و لذلك صار البحث عن النفس من جمله العلم الطبيعى.

و أما الحد

فنقول آخذا فى بيانه على طبق ما قالته الحكماء إن النفس لها حيثيات متعدده فتسمى بحسبها بأسام مختلفه و هى القوه و الكمال و الصوره فهى لكونها تقوى على الفعل الذى هو التحريك و على الانفعال (١) من صور المحسوسات و المعقولات الذى هو الإدراك تسمى قوه و بالقياس إلى الماده التى تحلها ليجتمع منها جوهر نباتى أو حيوانى صوره و بالقياس إلى أن طبيعه الجنس كانت ناقصه قبل اقتران الفصل بها- فإذا انضاف إليها كمل بها النوع كمالا فقالوا تحديد النفس بالكمال أولى من تحديدها بالصوره لوجوه- أما أولا فلأنه أعم من حيث (٢) إن الصوره عند الجمهور هى المنطبعه فى الماده- و من النفس ما هى غير منطبعه فهى إذن ليست صوره للبدن و لكنها كمال له كما أن الملك كمال للمدينه و الربان كمال للسفينه.

و أما ثانيا (٣) فلأن الكمال قياس إلى المعنى الذى هو أقرب من طبيعه الجنس

١- هذا على طريقه الجمهور و أما على مذهبه قدس سره فإدراك المحسوسات بالفعاليه و المعقولات بالاتحاد بها و بالعقل الفعال كما سيجى ء، س ره

٢- يمكن أن يقال النفس بما هى نفس ماديه حاله فى البدن كما هو طريقته قدس سره إلا أن منظوره أن فى ذكر الصوره لا دلاله على أن لها مقاما آخر بخلاف الكمال إذ لا يلزمه أن يحل فى شى ء كما الملك بالنسبه إلى المدينه و لذلك ذكر لفظ الأولويه على أن هذا البيان من القوم، س ره

٣- معناه أن الكمال قايسناه إلى النوع فيما مر آنفا و النوع أقرب إلى الجنس لأجل الحمل فيكون الكمال أقرب إلى الجنس فهو جدير بأن يجعل جنسا فى تعريفها- بخلاف الصوره فإن قياسها إلى الماده كما مر و الماده أبعد من الجنس لأنها مأخوذه بشرط لا- غير محموله و هو مأخوذ لا- بشرط و محمول و الحاصل أن ما كان المقيس عليه له أقرب إلى الجنس فهو أجدر بأن يجعل جنسا مما ليس المقيس عليه له أقرب إليه و بما قررناه ظهر أن الفاء فى قوله فالصوره تقتضى إلى آخره للعطف لأنه وجه آخر بدليل قوله بخلاف الكمال إلخ و ما قبله تام بدونه و جعلهما وجها واحدا باعتبار اشتراكهما فى المقايسه- و لو أبدل الفاء بالواو كان أنسب لكن أمر اللفظ هين و قوله أعنى الماده تفسير للفظ شى ء- فى المقامات الثلاثه ثم لا يخفى أن هذه وجوه استحسانيه فلك أن تقلب هذا الوجه و تقول إن الصوره قياس إلى المعنى الذى هو أقرب من طبيعه الجنس بل عين الجنس أو تقرر أن الجنس عين الماده ذاتا و التفاوت بينهما بالاعتبار بخلاف الكمال، س ره

و هو النوع و الصوره قياس إلى الشى ء الذى هو أبعد من ذلك و هو الماده فالصوره تقتضى نسبه إلى شى ء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها و إلى شى ء يكون الجوهر الحاصل بحسبه هو ما هو بالقوه و إلى شى ء لا ينسب إليه الأفاعيل بالحقيقه أعنى النوع.

و أما ثالثا فلأن الدلاله على الماده مقترنه (١) فى الدلاله على النوع من غير عكس- فتبين من هذا أنا إذا قلنا فى تعريف النفس إنها كمال كان أدل على معناها و كان متضمنا لجميع أنواعها من جميع وجوهها و لا تخرج النفس المفارقه.

و هو أيضا أولى من القوه لوجوه- أما أولا- فلأن للنفس قوه الإدراك (٢) و هى انفعاليه و قوه التحريك و هى فعليه- و ليس اعتبار أحد المعنيين أولى من الآخر فإن قيل لفظ القوه و اقتصر على أحد وجهين (٣) عرض ما قلناه و شى ء آخر و هو أن لا يتضمن الدلاله على ذات النفس من حيث هى نفس بل من جهه دون جهه و قد بين فى علم الميزان أن ذلك ليس بجيد و لا صواب فيجب اعتبارهما فى حدها و اسم القوه يتناولهما بالاشتراك لأن أحدهما داخل تحت مقوله

١- أى قرين معها مضمن فيها لأن الكمال تدل على النوع و الجنس جزؤه و هو مأخوذ من الماده فيدل عليها بخلاف الدلاله على الماده فتبين من هذا أنا إذا ذكرنا الكمال فى تعريفه كان متضمنا للنفس الماديه كالنباتيه و المفارقه من جهه ذاتها- بخلاف ما إذا ذكرنا الصوره لإشعارها بالماده فيخرج المفارقه منها و هذا كاف فى الأولويه، س ره

٢- هذا إنما يتوجه لو كان المراد بتحديد النفس الحيوانيه من حيث هى نفس حيوانيه و أما إذا كان المراد تحديد النفس مطلقا نباتيه كانت أو حيوانيه و أريد من القوه إذا وقعت فى حدها قوه التحريك فلا يتوجه ما ذكره كما لا يخفى فتأمل ل ره

٣- و هو الترجيح بلا مرجح و يمكن الترجيح بعموم الفعليه لشمولها جميع النفوس و لا يعرض شى ء آخر لأن المعرف النفس بما هى عامه و ليس لها جهتان لكن مقصوده أن الحدود بإزاء الوجودات و الحكيم يتكلم فى المفاهيم من حيث التحقق أى فى الحقائق و النفس بما هى عامه لا وجود لها، س ره

أن يفعل و الآخر تحت مقوله أن ينفعل و الأجناس العاليه قد علمت أنها متباينه بتمام ماهياتها و إطلاق اللفظ المشترك مما يجتنب عنه فى الحدود بخلاف لفظ الكمال (١) فإن قوله عليهما ليس بالاشتراك فإن النفس من جهه القوه التى يستكمل بها إدراك الحيوان كمال و من جهه القوه التى تصدر عنها أفاعيل الحيوان أيضا كمال.

و أما ثانيا (٢) فلأن القوه اسم لها من حيث إنها مبدأ للأفعال و الكمال اسم لها من هذه الجهه و من حيث إنها تكمل النوع و ما يعرف الشى ء من جميع جهاته أولى مما يعرفه من بعض جهاته فظهر أن الكمال هو الذى يجب أن يوضع فى حد النفس مكان الجنس قالوا إنا إذا عرفنا أن النفس كمال لكذا بأى تفصيل يبين تحصيله لم نكن بعد عرفنا حقيقه النفس و ذاتها بل عرفناها من حيث هى نفس و قد عرفت فى باب المضاف- أن وجود المضاف بما هو مضاف وجود غير مستقل و لا نعرف من وجود النفس إلا ما يقتضيه تلك الإضافه المحدوده (٣) بما هى إضافه محدوده لا تمام وجودها لكون اسم النفس

١- يعنى أن الكمال لكونه مشتركا معنويا بين القوتين يمكن أن يستعمل فى الحد و يراد به الكمال فى الجمله سواء كان بحسب قوه التحريك فقط كما فى النفس النباتيه أو بحسب كلتا القوتين كما فى النفس الحيوانيه بخلاف اسم القوه فإنه مشترك لفظى بين معنيى القوه فلو استعمل فى الحد فإما أن يراد به كلا المعنيين فيلزم استعمال لفظ المشترك فى الحد و هو مما لا يجوز عند التعاريف و إما أن يراد به أحد المعنيين- فيلزم الترجيح من غير مرجح إذ لا أولويه لأحدهما على الآخر و مع هذا يلزم أن لا يتضمن التعريف على ذات النفس من حيث هى نفس فإنها قد يعتبر فيها كلتا القوتين- كما فى النفس الحيوانيه و على هذا لا يتوجه ما أوردناه فى الحاشيه السابقه فافهم، ل ره

٢- فيه نظر لأن ما يستفاد من لفظ الكمال هو أن النفس كمال من حيث إنه يكمل به النوع كما سبق من أنه اسم لها من هذه الجهه فقط و إن كان فى الواقع كمالا من جهه أخرى كما أنها قوه أيضا من حيث إنها يكمل بها النوع لاتحادهما ذاتا، س ره

٣- أى المحدوده بحد من حدود الجوهر النفسانى و درجه من درجاتها أو المحدوده بحدين الجوهر النفسانى و البدن أو الإضافه المعرفه بالتعريف المذكور، م ره

غیر موضوع إلا لـذلک الوجود الإضافی و لم یوضع هذا الاسم لکنه حقیقه الجوهر النفسانی بحسب معناه المشترک أو المختص بل من حیث إضافه التـدبیر و التصـرف للأبـدان- و وجود المضاف بما هو مضاف وجود تعلقی مقیس إلی شـی ء آخر فالإضافه النفسـیه مقیسه إلی البـدن فلـذلک یؤخذ البدن فی حد النفس لکونه داخلا فی تقوم وجودها التعلقی الإضافی کما یدخل وجود البناء فی قوام البناء و یؤخـذ فی حده و لا یؤخذ فی حد الإنسان- فإن الحدود بإزاء الوجودات (۱) فللإنسان بما هو إنسان وجود و له حد بإزائه یعرف به و لا یدخل فی حده الإنسان و لا شـی ء من الجوهر و جنسه لأنه من مقوله المضاف و الإنسان من مقوله الجوهر و المقولات متباینه بتمامها فشی ء منها لا یدخل فی حد شی ء من الأخری فالنظر فی النفس بما هو نفس نظر فی البدن و لهـذا عـد علم النفس من العلوم الطبیعیه الناظره فی أحوال الماده و حرکاتها فمن أراد أن یعرف حقیقه النفس من حیث ذاتها مع قطع النظر عن هـذه الإضافه النفسـیه یجب أن ینظر إلی ذاتها من مبدإ آخر (۲) و یسـتأنف علما آخر غیر هـذا العلم الطبیعی و لو کنا عرفنا بهذا ذات النفس لما کان العلم بوقوعها فی أی مقوله (۳) وقعت فیها مشکلا فإن من عرف حقیقه الشی ء و فهم ذاته

۱- أی حاکیه لها و إنها تقـدر بقـدرها لا أن الوجودات معرفات حتی یرد أن التعریف للماهیه و بالماهیه و أن الوجود لا حـد له، س ره

۲- هو المبدأ الفاعلی کالأول تعالی و العقول الفعاله لأن ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها، س ره

۳- حیث إنهم اختلفوا فیه فقـال بعضـهم إنها المزاج فتکون من مقوله الکیف ۱۰ کما اشـتهر من جالینوس و إخوانه قالوا فما دام البـدن علی ذلک المزاج الـذی یسـتحقه بحسب نوعه کان مصونا عن الفساد فإذا خرج عن ذلک القـدر من الاعتـدال بطل ۱۰ و قـال جمـاعه منهم إمام الحرمین إن النفس أجسام لطیفه نورانیه ساریه فی البـدن سـریان الماء فی الورد و النار فی الجمر و ذلک السـاری هو المخـاطب و المثـاب و المعـاقب و الحافظ لهـذا الهیکـل المحسوس و إذا فارقه سارع إلی التلاشـی ۱۰ و قـال أکثر المعتزله و جماعه من الأشاعره- إن النفس هـذا الهیکل المحسوس ۱۰ و قـال نظام النفس جزء لا یتجزی فی القلب و بالجمله قد تعـددت آراء أهل الکلام تعـددا کثیرا حتی قیل إنها بلغت إلی قریب من أربعین مذهبا لیس علی واحد منها دلیل قطعی و أشـهر مـذاهبهم القول بأنها أجزاء أصـلیه فی البـدن من أول العمر إلی آخره أقول و العجب أن من انتسب إلی العقل کیف یقول بهـذه الأقاویل- و أنی یرضی بهذا القدر من العلم فهؤلاء نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ فالحق ما قاله المحققون من الحکماء و المکاشفون من العرفـاء إنه جوهر مجرد مـدبر للبـدن حافظ له و سـیأتی براهینه و المنور له الـذی لیس بأقـل من کثیر من الأـدله أن یستشـعر الإنسان أن أصل کل مرکـب کونی من الموالید هو العناصر و یرجع هذا المرکب و الإنسانیه إلی العناصـر- و یسویه مع العناصر الخارجه عنه و ینظر أنه هل یسوغ عقله أن یسـند العلم و الحکمه و القدره- مما یستأهل الإنسان الکامل بها لخلافه الله تعالی إلی الـتراب و المـاء و النـار و الهواء و المزاج- حاشـاه حاشـاه عن ذلـک فلیفتش فی التراب یفز بجوهره کریمه هی أمر ربـانی و سـر سبحانی- و أما مذاهب الأقدمین من الحکماء فسینقلها المصنف قدس سره من الشفا و یأولها فانتظر، س ره

فعرض على ذهنه طبيعه أمر ذاتى له لم يصعب عليه وجود ما هو جنس له إذ الذاتى بين الثبوت لما هو ذاتى له كما عرف فى فن الميزان.

حكمه مشرقيه:

و هاهنا سر شريف (۱) يعلم به جواز اشتداد الجوهر فى جوهريته و استكمال الحقيقه الإنسانيه فى هويته و ذاته و يعلم أن هذا الحد للنفس ليس بحسب الاسم (۲) فقط كما فى حد البناء و الأب و الابن و ما يجرى مجراها و ذلك لأن نفسيه النفس ليست كأبوه الأب و بنوه الابن و كاتبيه الكاتب و نحوها مما يجوز فيه فرض خلوه عن تلك الإضافه فإن لماهيه البناء وجودا و لكونه بناء وجودا آخر و ليس هو من حيث كونه إنسانا هو بعينه من حيث كونه بناء فالأول جوهر و الثانى عرض نسبى و هذا بخلاف النفس فإن نفسيه النفس

۱- المقصود أن ما قالوا من أن حقيقه النفس لا يعلم بهذا باطل فإن النفس بدؤها هذه الإضافه و هذه مرتبه من ذاتها و قولهم إنها جوهر مفارق فى ذاته دون فعله غير صحيح من أول الأمر عند المصنف قده إذ المفارقه مع القدم باطل و مع الحدوث تهافت إذ لا حامل لحدوث المفارق كما يأتى فى مقامه، س ره

۲- المراد بكونه معرفا بحسب الاسم فقط أن لا يكون مشتملا على ماهيه حقيقيه- فإن الأوصاف المشتقه و ما فى معناها عرضيات ليس بحذاء مفاهيمها شى ء فى الخارج- كالأسود الذى ليس بحذاء مفهومه فى الخارج إلا الجسم و هو جوهر و السواد و هو كيف- و ليس دونهما شى ء يحاذى مفهوم الأسود فمعرف الأسود لا يتضمن ماهيه حقيقيه، ط مد

نحو وجودها الخاص و ليس لماهيه النفس وجود آخر هى بحسبه لا تكون نفسا (١) إلا بعد استكمالات و تحولات ذاتيه تقع لها فى ذاتها و جوهرها فتصير حينئذ عقلا فعالا بعد ما كانت بالقوه عقلا.

و البرهان على أن نفسيه النفس فى ابتداء نشأتها ليست من العوارض اللاحقه بذاتها لازمه كانت أو مفارقه كالحركه اللاحقه بالفلك أو كالأبوه اللاحقه بذات الأب أنه لو كانت كما زعمه الجمهور من الحكماء (٢) لزم كون النفس جوهرا متحصلا بالفعل من جمله الجواهر العقليه المفارقه الذوات ثم سنح لها أمر (٣) ألجأها إلى التعلق بالبدن و مفارقه عالم القدس و مزاوله العنصريات لكن التالى مستحيل لأن ما بالذات لا يزول و الجوهر المفارق لا يسنح له شى ء لم يكن له فى ذاته إذ محل الحوادث الماده الجسمانيه و ما يقترنها.

و أيضا النفس تمام البدن و يحصل منها و من الماده البدنيه نوع كامل جسمانى- و لا يمكن أن يحصل من مجرد و مادى نوع طبيعى مادى بالضروره فإذا بطل التالى فكذا المقدم فعلم أن اقتران النفس بالبدن و تصرفها فيه أمر ذاتى لها بحسب وجودها الشخصى فهذه الإضافه النفسيه لها إلى البدن مقومه لها لكن لا يلزم من ذلك (٤) كونها

١- هذا الاستثناء أشبه بالمنقطع لأن حركه الماده من حد الطبيعه إلى حد العقل الفعال لما كانت حركه اشتداديه بطريق اللبس بعد اللبس كانت النفس الخارجه إلى حد العقل حافظه لمرتبه نفسيتها، ط مد

٢- الجمهور يرون تعلق النفس بالبدن من لوازم حدوثها لا من السوانح و كذا لا يرون استحاله تركب مجرد و مادى نوعا واحدا فالمقدمتان ممنوعتان عندهم لا بد من بيانهما لتمام الحجتين، ط مد

٣- لا يقال الدليل أخص من المدعى إذ من أفراد المدعى أن يكون نفسيه النفس لازمه و النفس قديمه بل و إن كانت حادثه فلا يصدق قوله ثم سنح لأنا نقول المراد لزوم التهافت بين كون النفس جوهرا مفارقا عقليا و بين كونها متعلقه بالماده بل و بين كونها حادثه لعدم الحامل و ليس المراد من بعديه السنوح البعديه الزمانيه على أن القدم مبرهن البطلان إن قيل إذا كانت النفس حادثه لزم فناؤها و دثورها قلنا النفسيه حادثه و هى زائله أيضا فهى جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء، س ره

٤- الإضافه قسمان إضافه داخله فى الماهيه بل الماهيه عين الإضافه و هذه هى المقوله و إضافه داخله فى هويه الشى ء مثل أن يكون الشى ء بحسب الماهيه من مقوله الجوهر- و بحسب الوجود مضافا كالهيولى و قد يكون بحسبها عرضا و بحسبه مضافا كالسواد فإن وجوده محض الإضافه إلى الموضوع و ربما لا يكون بحسب الماهيه تحت مقوله أصلا لانتفاء الماهيه كالحق تعالى و يعرضه الإضافه كالمبدعيه و القادريه و هذا نظير عدم القرار فإن من الأشياء ما عدم القرار مأخوذ فى مفهومه كالحركه و الزمان و مقوله أن يفعل و أن ينفعل و نحوها و منها ما عدم القرار معتبر فى وجوده دون ماهيته كالكيف و الكم و الأين و الوضع و الطبع بل فى الكيف يعتبر عدمه فى مفهومه فيقال هيئه قاره إلخ و أما وجوده كالمقولات الثلاث التى تقع فيها الحركه فهو سيال بل كل المقولات سياله غير قاره أما عدم القرار معتبر فى مفهومها أو فى وجودها على سبيل منع الخلو و لذا فالعالم الجسمانى بشراشره أعراضه و جواهره حادث داثر، س ره

من باب المضاف و لا يخرج به النفس عن حد الجوهريه بل عن حد العقليه فقط فهذه الإضافه كإضافه القابليه للهيولى و إضافه الصوريه للصور الطبيعيه و إضافه المبدعيه و العالميه و القادريه للواجب تعالى و إضافه العرضيه للسواد و البياض و غيرهما من مقولات العرض فإن أنحاء وجوداتها لا تنفك عن إضافه إلى شى ء و لها معان أخر غير الإضافه لست أقول لها وجود غير وجود الإضافه فالسواد مثلا له ماهيه مستقله فى معناها و حدها و هى من مقوله الكيف و لكن وجودها فى ذاتها هو وجودها فى الموضوع أعنى عرضيتها فالعروض للموضوع ذاتى لهويه السواد لا لماهيته و هكذا القياس فى الماده و الصوره و الطبيعه و النفس من حيث إنه لكل منها ماهيه أخرى جوهريه غير الإضافه كما أن للأعراض ماهيه أخرى عرضيه غير العروض و لكن هوياتها الشخصيه هويات إضافيه و بهذا يعلم (١) أن الوجود أمر زائد على الماهيه فوجود النفس لكونها صوره للماده يلزمها إضافه البدن كما يلزم لكل صوره إضافه الماده لكن ليس يلزم من ذلك كونها من باب المضاف و لا كونها من الأعراض لأن هذه الإضافه إضافه التقويم و التكميل لا إضافه الحاجه المطلقه (٢) كما فى العرض فالنفس ما دامت لم تخرج من قوه الوجود الجسمانى إلى فعليه العقل المفارق- فهى صوره ماديه على تفاوت درجاتها قربا و بعدا من نشأتها العقليه بحسب تفاوت

١- قد جعله فى المشاعر دليلا على أصاله الوجود فإن الوجود إذا كان أمرا انتزاعيا- فالسواد ليس إلا الماهيه المخصوصه و لما كان وجوده عين الوجود فى الموضع و لا تحقق له- لزم كون السواد مضافا بحسب الماهيه، س ره

٢- أى المجرده عن التقويم و التكميل بالنسبه إلى المضاف إليه، م ره

وجوداتها شده و ضعفا و كمالا و نقصا إذ الوجود مما يقبل الاشتداد و مقابله كما بيناه فى العلم الكلى فى مباحث القوه و الفعل

و لنرجع إلى ما فارقناه من تحديد النفس

فنقول فهى إذن كمال للجسم (۱) لكن الكمال منه أولى و هو الذى يصير به النوع نوعا بالفعل مثل الشكل للسيف و الكرسى- و منه ما هو ثان و هو الذى يتبع نوعيه الشى ء من أفاعيله و انفعالاته كالقطع للسيف و التمييز- و الرويه و الإحساس و الحركه الإراديه للإنسان فإن هذه كمالات ثانويه ليس يحتاج النوع فى أن يكون نوعا بالفعل إلى حصول هذه الأمور بل إذا حصل له مبدأ (۲) هذه الأشياء بالفعل حتى صار له هذه الأشياء بالقوه القريبه بعد ما لم يكن إلا بقوه بعيده- فالحيوان حيوان بالفعل و إن لم يتحرك بالإراده بالفعل و لم يقع له الإحساس بالفعل لشى ء و المهندس مهندس بالفعل (۳) و إن لم يعمل عمل المساحه و غيرها و الطبيب طبيب بالفعل و إن لم يعالج أحدا فالنفس كمال أول و كون الشى ء (۴) كمالا

۱- و قد دلت كلماته السابقه على ذلك كقوله يلزمها إضافه البدن و قوله من حيث إضافه التدبير و التصرف للأبدان و قوله النفس تمام البدن، م ره

۲- أى بل يكون النوع نوعا إذا حصل له مبدأ هذه الأشياء بالفعل و لا يحتاج فى كونه نوعا إلى أن يكون نفس هذه الأشياء حاصله له بالفعل بل يكفى حصول قوه هذه الأشياء و مبدئها له بالفعل فى كونه نوعا بالفعل تدبر، ل ره

۳- هذا بظاهره مناف لما حقق المصنف قدس سره مرارا من أن المشتق لا يطلق على الشى ء بالفعل إلا بكون مبدإ الاشتقاق حاصلا له بالفعل مثلا العالم بالفعل لا يطلق على زيد إلا بكونه موصوفا بالعلم بالفعل و يمكن توجيهه بأن معنى المهندس بالفعل ما الشخص إذا كان له قوه عمل المساحه و كذا الطبيب بالفعل من يكون له القدر المأخوذ قوه العلاج بالفعل نعم لا يقال له معالج بالفعل حين كونه موصوفا بالقوه بعلاج لأن فى كون الشى ء حيوانا بالفعل و مهندسا بالفعل هو حصول قوه الإحساس بالفعل و قوه العمل- لا فعليه الإحساس و العمل و إن كانت فعليه الإحساس و العمل مأخوذا فى كونه حساسا و عاملا- و فرق ما بينهما تدبر، ل ره

۴- اعلم أن النفس كمال أول للجسم بشرط شى ء أى بما هو نبات أو حيوان و إنسان و أما الجسم بما هو جسم إذا كان مأخوذا لا بالشرط فهى كماله الثانى بل الثالث بالنسبه إلى الصور العنصريه و الجماديه و أما إذا كان مأخوذا بشرط لا فليست كمالا له أصلا س ره

أولا لشی ء لا ینافی ذلک کونه کمالا ثانیا لشی ء آخر.

فلاـ یرد أن النفس الإنسانیه لیست کمالا للحیوان (١) بما هو حیوان و لاـ النفس مطلقا کمال للجسم بما هو جسم لما عرفت أن تحقق کل طبیعه بتحقق کل فرد منه- و ارتفاعها بارتفاع جمیع الأفراد فإذن النفس کمال أول للشی ء و إن کانت کمالا ثانیا لشی ء آخر و الشی ء الذی هی کمال أول له لا بد و أن یکون جسما لکن یجب أن یؤخذ الجسم المورد فی هذا التعریف هو الذی بالمعنی الجنسی (٢) لاـ الجسم بالمعنی المادی (٣) کما علم فی صناعه المیزان و قد مر الفرق بینهما فی مباحث الماهیه أیضا- و لیس هذا الجسم الذی النفس (۴) کمال له أعم من الجسم الطبیعی و الصناعی کالسریر و الکرسی و السفینه و المدینه و لو فرض (۵) أن نفس الربان کمال للسفینه و نفس الملک

١- أی لیست کمالا أولا إذا أخذنا الحیوان لا بشرط أو لیست کمالا أصلا إذا أخذنا بشرط لا و إنما هو کمال أول له إذا أخذ بشرط شی ء و کذا النفس مطلقا کمال أول للجنس بشرط شی ء و هو قدس سره فی آخر کلامه و إن صرح بأن النفس کمال أول للجسم- لا بشرط الذی هو جنس إلا أن المراد و هو اللابشرط فی ضمن بشرط شی ء حیث إنه غیر مقید باللابشرطیه و الجنس المحمول علی النوع کما قلناه فإنه قدس سره قال أولا کون الشی ء کمالا أولا لشی ء لا ینافی کونه کمالا ثانیا لشی ء آخر و کذلک قال أخیرا فإذن النفس کمال أول إلخ و لکن فی وسط کلامه نفی مطلق الکمال بقوله فلا یرد أن النفس الإنسانیه لیست کمالاـ إلخ فأشار بهذا النمط من الکلام إلی المقامین أعنی أنها لیست کمالا لما هو مأخوذ بشرط لا و لیست کمالا أولا لما هو مأخوذ لا بشرط، س ره

٢- أی لا بشرط شی ء بخلاف المادی فإنه قد وقف، س ره

٣- الجسم بالمعنی المادی هو المأخوذ بشرط لا أی بحیث یکون کل ما یقارنه زائدا علیه فی الوجود فما یقارنه لا یکون کمالا أولیا له بخلاف الجسم بالمعنی الجنسی- لأنه المأخوذ لا بشرط شی ء و هو لا یأبی أن یکون ما یقارنه غیر زائد علیه فی الوجود بل یکون متحدا معه فی الوجود محصلا إیاه فیکون ما یقارنه کمالا أولیا له فافهم، ل ره

۴- اعلم قد یقال جسم طبیعی أی لیس بتعلیمی و قد یقال جسم طبیعی أی لیس بمثالی برزخی و قد یقال جسم طبیعی أی لیس بصناعی و هو المراد هاهنا، س ره

۵- لما أخرج من الحد مثل الصور النوعیه للسریر و أمثاله من الأجسام الصناعیه بقید الطبیعی أراد أن یخرج کمالیه نفس الربان للسفینه و نفس الملک للمدینه و نحوهما- فإنها لیست نفسا لها لأن کمال الشی ء لا بد أن یتحد به لا سیما الکمال الأول الذی هو صورته و فصله الحقیقی و هنا لیس کذلک و لو سلم فهی هنا کمال لجسم صناعی لا طبیعی- و لو سلم بأن یقال لا یذکر الطبیعی فی الحد لیشملها لأنها من أفراده فهی کمال ثان لهما لأن انتظامهما بها و لیست کمالا أولا و لو أخذ المجموع أمرا واحدا لتکون هی کمالاـ أولا کالسواد لمجموع الموضوع و السواد فلا وجود له فی الخارج لأن الوجود و الوحده مساوقان، س ره

كمال للمدينه فليست كماليتها هى النفسيه للسفينه و المدينه و لو أخذ المجموع من السفينه و النفس أمرا واحدا حتى تكون النفس كمالا له لم تكن ذلك المفروض مجموعا جسما و لا جوهرا و لا شيئا من المقولات إذ الماهيه تابعه للوجود و الوجود مساوق للوحده- و ما لا وحده له لا وجود له.

فظهر أن النفس كمال أول لجسم طبيعى و لا كل جسم طبيعى (١) إذ ليست النفس كمالا للنار و لا للأرض بل النفس التى فى هذا العالم كمال لجسم طبيعى يصدر عنه كمالاته الثانيه بآلات يستعين بها على أفعال الحياه كالإحساس و الحركه الإراديه.

و دلاله هذا المعنى على حقيقه النفس من جهه أن ما يكون من الصور التى فعلها فى الماده من غير توسط قوه أخرى فذاتها متحده الوجود بالماده كالصور الأسطقسيه و الجماديه كالناريه و الهوائيه و الياقوتيه و الذهبيه و غيرها فكأنها هى ماديه محضه منقسمه بانقسامها.

و أما ما يكون من الصور التى فعلها باستخدام قوه أخرى فلا محاله تكون تلك القوه لكونها آله متوسطه أدون منزله من تلك الصوره فتكون تلك الصوره كأنها مرتفعه الذات عن سنخ الماده و هذا الارتفاع عن دنو الماده الجسميه الأولى شأن النفس

١- بل الجسم الطبيعى الآلى فمفهوم هذه العباره أن الآلى بالجر صفه للجسم- و يفهم من قوله فظهر أن كون الكمال الأول إلخ أنه بالرفع صفه الكمال لأنه النفس التى هى تفعل بالآله و كلاهما جائزان إلا أن الأول أولى ثم إن قوله و لا كل جسم إلخ- عطف على قوله أعم من الجسم الطبيعى و لا زائده بعد النفى و ليست عاطفه على قوله لجسم طبيعى و إلا لم يجز الواو لامتناع اجتماع حرفى العطف، س ره

إذ لهـا حظ من الملكوت و التجرد و لو قليلا (١) فظهر أن كون الكمال الأول للجسم الطبيعی- مما تفعل بالآله خاصـيته النفسـيه فكـل قوه لجسم طبيعی من شأنهـا أن تفعل فعلا باسـتخدام قوه أخرى تحتها فهی عنـدنا نفس و هـذا الحـد أعنی قولنا كمال أول لجسم طبيعی- آلی جامع لسائر النفوس إذ ليس المراد بالآله المذكوره فی تحديد النفس ما هو كالأعضاء بل ما هو كالقوى مثل الغـاذيه و النـاميه و المولـده فی النفس النبـاتيه و الخيـال و الحس و القوه الشوقيه فی الحيوان لاـ مثل المعـده و الكبـد و القلب و الـدماغ و العصب فيه فعلى هـذا القول النفس الفلكيه داخله فی هذا الحد لصدق مفهوم الآلی عليها بالبرهان و ذلك لأن البرهان قائم عنـدنا على أن الفلك مع كونه ذا نفس دراكه للعلوم فهو أيضا (٢) ذو قوه طبيعيه مباشره للتحريك و له أيضا قوه حساسه لا كـالتی فی هـذه الحيوانـات حيث يكون بانفعال يطرأ لآله الحس و أيضا يكون فی بعض مواضع أبـدانها قوه الحس و فی بعضـها قوه أخرى و لا كذلك ماده الفلك لبساطته فالفلك كله خيال و كله طبيعه محركه وضـعيه من جنس الطبيعه (٣) الخامسه و كله حس لكن قوه الحس و الحركه دون قوه الخيال و قوه الإدراك الكلی إن كانت.

و بهـذا ينـدفع الإشـكال الـذی استصـعب المتأخرون حله و هو أن الحد المذكور و لا حد آخر أيضا لا يمكن أن يتناول النفوس الثلاـثه أعنی النباتيه و الحيوانيه و الفلكيه- فإنا إن أعطيناها اسم النفس لأنها كمال تفعل فعلا ما فقط لزم أن يكون كل قوه نفسا فيكون الطبائع كلها نفوسا و ذلك مخالف لما أطبق عليه المتقدمون من العلماء

١- ليس المراد التجرد بـالمعنى المصـطلح أی غير الحـال فی المـاده و إلاـ لاـ يصـدق على النفس النبـاتی بل الحيوانی بل المراد بـالتجرد المعنى المفهوم من قوله كأنهـا مرتفعه الـذات عن سـنخ المـاده بمعنى وجودها غير وجود الماده لا متحـده بها بل يكون كأنها مرتفعه الذات عن سنخ الماده، ل ره

٢- لامتناع مباشـره التحريك للعقل و النفس بما هی نفس و مع هذا فالحركه نفسانيه لأن الطبيعه مسخره للنفس و إلا فالحركات كلها طبيعيه لأن الفاعل المباشر فی الكل هو الطبيعه- و لذا قال المعلم الأول حركات الأفلاك طبيعه، س ره

٣- أی المباينه للطبائع الأربع فی العناصر لكونها قابله للكون و الفساد دون تلك، س ره

و إن أعطينا اسم النفس للقوه الفاعله بالقصد خرجت النفس النباتيه و اندرجت الباقيتان- و إن أعطيناه للقوه الفاعله أفعالا متخالفه خرجت النفس الفلكيه و دخلت الأخيرتان- و إن زدنا على هذه المعانى شرطا ازداد تخصيصا فإذا كلما احتيل حيله يتناول بها اسم النفس الحيوانيه و الفلكيه يخرج النباتيه أو يتناول الحيوانيه و النباتيه تخرج الفلكيه و لا ينبغى أن يغتر العاقل بما يجده من اختلاف حركات الأفلاك طولا و عرضا- حتى يظن أنها أفعال متقابله فإن لكل واحد من تلك الأفاعيل مبدءا واحدا و جهه واحده لا يتغير هذا ما ذكروه من الإشكال و قد عرفت حله بتفسير معنى الآله و لا حاجه إلى اعتبار الرأى المحتمل الغير المعلوم فى باب الفلكيات حسب ما قاله الشيخ من أن الأجسام السماويه فيها مذهبان- أحدهما مذهب من يرى أن كل فلك ذى كوكب يجتمع من الكواكب و من عدد كرات فيه جسم حيوانى قد دبرت له نفس يتم فعلها بعده أجزاء ذوات حركه فيكون هى كالآلات و ذلك القول لا يتم فى جميع الأفلاك و الكرات.

و ثانيهما مذهب من يرى أن كل كره فلها فى نفسها حياه مفرده فيرى جسما محيطا بالكل واحدا لا كثره فيه فهؤلاء يلزمهم أن يروا أن اسم النفس الواقع على النفس الفلكيه و على النفس النباتيه إنما يقع بالاشتراك هذا.

ثم اعلم أنه بإدخال لفظ ذى الحياه فى حد النفس و إن خرجت النباتيه لكن ليس كما زعمه الشيخ من أنه لا يقع على الفلك و الحيوان بمعنى واحد بل بالاشتراك حيث قال إن الحيوانات و الفلك لا تشترك فى معنى اسم الحياه و لا اسم النطق أيضا لأن النطق الذى هاهنا يقع على وجود نفس لها العقلان الهيوليان (۱) و ليس هذا مما يصح هناك- فإن النطق هناك عقل بالفعل (۲) و العقل بالفعل غير مقوم (۳) للنفس الكائنه جزءا من

۱- أى الهيولانى النظرى و الهيولانى العملى، س ره

۲- إذ ليس هناك عقل هيولانى إذ جميع كمالات الفلك حاصله بالفعل إلا الأوضاع، س ره

۳- يعنى أن النفس التى هى جزء من حد الناطق فى قولنا الناطق نفس ذات نطق ليس مقومها العقل بالفعل بل القدر المشترك بينه و بين الفعل بالقوه و إلا لم يكن الإنسان ناطقا فى مرتبه العقل الهيولانى، س ره

حد الناطق و كذلك الحس هاهنا يقع على القوه التى بها يدرك المحسوسات على سبيل قبول (۱) أمثلتها و الانفعال منها و ليس هذا مما يصح هناك انتهى و ذلك لأن لفظ ذى الحياه (۲) إن أريد به مبدأ الإدراك و التحريك المطلقين يتناول الفلك و الحيوان جميعا- لأن الإدراك أعم من الإحساس و التخيل و التعقل.

۱- أى الصور المكتسبه من ذوات الصور و الانفعال منها كانفعال الجليديتين- و الروح البخارى فى مجمع النورين و ليس هذا مما يصح فى الفلك إذ صور الإنسان و الفرس و البقر و غيرها هناك لم تؤخذ منها بل الصور التى هناك مبدأ هذه و مؤسسها- فتلك الصور كالصور العله للبارى تعالى التى هى قبل المعلوم و ليس انفعال الآله هناك إذ لا عين و لا أذن و لا نظيرهما فالصور يترشح على الأفلاک من الباطن، س ره

۲- ناظر إلى قول الشيخ و ليس هذا مما يصح هناك يعنى أن الدرك التعقلى- و هو أعلى مراتب العلم الحصولى كاف فى صدق الحياه على الفلك و إن لم يكن إحساس هناك أو لم يكن له نفس منطبعه بأن يحمل السلب فى كلام الشيخ على السلب بانتفاء الموضوع- و أما إن حمل على أنه لا يصح هناك إحساس على سبيل قبول أمثلتها قبولا انفعاليا- فالجواب حينئذ قوله و أيضا إن أريد بالإدراك المأخوذ إلخ. و لا يخفى أنه لم يخرج من كلامه قدس سره جواب لقول الشيخ النطق هناك عقل بالفعل و هنا عقل بالقوه. و الأولى أن يجاب بأن الحى معناه الدراك الفعال من غير اعتبار كون الإدراك فعليا و انفعاليا. إن قلت ما الفرق بين هذا المقام و ما سبق من أن القوه المأخوذه فى تعريف النفس مشترك لفظى فكيف لا يلزم استعمال اللفظ المشترك هنا و لزم هناك. أقول السر فيه أن لفظ القوه كان مشتركا بين مقولتى أن يفعل و أن ينفعل كما مر- و المقولات ماهيات الممكنات و الماهيات و لا سيما ماهيات الأجناس العاليه مفطوره على الاختلاف و لا جهه جامعه ذاتيه بين العوالى و إلا لم تكن عوالى فاشتراك القوه بمجرد اللفظ و أما الإدراك فمرجعه إلى الوجود كما مر فى الأسفار السابقه أن العلم و الحياه و الإراده و القدره و غيرها تابعه للوجود تدور معه حيثما دار بل عينه مصداقا و فى كل بحسبه فهو ليس من سنخ الماهيات لعدم محدوديته بل من سنخ الوجود المفطور على الاتفاق بحيث يكون ما به الامتياز فيه عين ما به الاتفاق ففى عين كون الإدراك فعليا و آخر انفعاليا يكون الإدراك مشتركا معنويا، س ره

و أيضا إن أريد بالإدراك المأخوذ فى حد الحياه الإحساس فقط يمكن أن يتناول الفلك إذ ليس من شرط معنى الإحساس انفعال الآله بل لو تحقق إحضار صوره جزئيه للقوه الحساسه من غير انفعال وقع لآله الحس لكان الإحساس حاصلا بالحقيقه كما يقع فى الحس المشترك حضور صوره محسوسه فى النوم أو فى اليقظه كما للمبرسمين فيشاهدها النفس من غير تأثر الحاسه هناك فعلم أن حقيقه الإحساس هى حضور الصوره الجزئيه- لا- تأثر الآله بها و لا انطباع الصوره فيها كيف و نحن ذاهبون إلى أن الإبصار عندنا ليس إلا بإنشاء النفس صوره أخرى غير التى فى الماده الخارجيه و هى مماثلته إياها معلقه لا فى محل و هكذا حال الأفلاك فى كونها حساسه من حيث إن حساسيتها بضرب من الفعل- لا بضرب من الانفعال.

لكن مع هذا ليس لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يقال إن الحياه بعينها هذا الكمال و هى الأمر الذى يصدر عنه ما ينسبونه إلى النفس فما الحاجه إلى أن يثبتوا نفسا فتكون الحياه هى مبدأ الأفاعيل.

لأنا نقول فى دفع ما ذكره إنا أقمنا الحجه على أنه لما تخصص بعض الأجسام- بهذه الآثار دون البعض فليس بد من أن يكون صدور هذه الآثار بقوى أخرى مخصوصه غير الجسميه المشتركه فالمعنى بالحياه إما أن يكون تلك المبادى أو كون الجسم ذا تلك المبادى أو كون الجسم بحيث يصح أن يصدر عنه هذه الآثار.

الأول تسليم لما كنا بصدده فإن سمى أحد هذا المبدأ الذى سميناه نفسا باسم الحياه فلا مناقشه لنا معه إذ لم يكن خالفنا إلا بشى ء لا يعتد به و هو اللفظ.

و الثانى باطل لأنه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدإ هو المفهوم من ذلك المبدإ- و الثالث أيضا غير صحيح فإنه ليس المفهوم من هذا الكون و من النفس أو الحى من حيث هو حى شيئا واحدا و ذلك لأن المفهوم من هذا الكون المذكور (۱) لا يأبى أن يسبقه

۱- المقصود أن المفهوم منه لا يأبى عن هذا السبق و المفهوم من الكمال المذكور يأبى عنه و بين المفهومين تقابل الإيجاب و السلب فإذا كان المفهومان فكذا الحيثيتان- متقابلين فكيف يكون متحدا مع النفس فلا يرد أن مجرد عدم الإباء لا يكفى بل يجب أن يقال يسبقه البته حتى يكون المطلب برهانيا إذ المقصود ما ذكرناه من أن المفهومين المتخالفين- لا ينتزعان من حيثيه واحده، س ره

بالذات مبدأ يتم به للجسم هذا الكون مثل كون السفينه بحيث يصدر عنها المنافع المنسوبه إليها فإن ذلك مما يحتاج إلى الربان حتى يتحقق به هذا الكون فهذا الكون (١) يحتاج إلى كون آخر سابق عليه بخلاف المفهوم من الكمال الأول فيما رسمناه فإنه يمتنع أن يسبقه بالذات كمال أول و إلا لم يكن كمالا أولا و قد فرضناه أولا و هذا مثل (٢) كون الجسم (٣) بحيث يصدر عنه الإحراق فإن نفس هذا الكون و وجود الحراره فى الجسم

١- أى كون السفينه بحيث يصدر إلخ لأن المفهوم من الكون المذكور كما قال- لا يأبى أن يسبقه كون آخر لا أنه يحتاج أن يسبقه كون آخر، س ره

٢- ربما يتراءى فى بادى ء النظر أن حق العباره أن يقال كما أن وجود الحراره- و كون الجسم بحيث يصدر عنه الإحراق واحد لكنه مسبوق بالصوره النوعيه الناريه- كذلك الحياه و كون الجسم بحيث يصح أن يصدر عنه هذه الآثار واحد لكنه مسبوق بكون آخر هو النفس لكن هذا غلط و تكثير فى المثال فإن مراده قدس سره أن المفهوم من الكمال الأول المذكور و الكون الذى بالفرض المبدأ له واحد و إلا لم يكن كمالا أولا فما فرضت مبدأ أولا فهو هو لا غيره كما أن كون الجسم بحيث يصدر عنه الإحراق- و وجود الحراره فيه شى ء واحد فإن كونه بحيث يصدر عنه الإحراق بوجود الحراره فيه بلا اثنينيه و تقدم و تأخر فقوله و كذلك وجود النفس و وجود هذا الكون ليس شيئا واحدا متعلق بما سبق و نتيجه له أى كما أن كون السفينه إلخ مسبوق بالزمان- كذلك هذا الكون مسبوق بوجود النفس، س ره

٣- قال الشيخ فى الشفا إن كون الشى ء بحيث يصدر عنه شى ء أو يوصف بصفه يكون على وجهين- أحدهما أن يكون فى الوجود شى ء غير ذلك الكون يصدر عنه ما يصدر مثل كون السفينه يصدر عنه منافع السفينه و ذلك مما يحتاج إلى البرهان حتى يكون هذا الكون و الربان و هذا الكون ليس شيئا واحدا بالموضوع. و الثانى أن لا- يكون لشى ء غير هذا الكون فى الموضوع مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الإحراق عند من يجعل نفس هذا الكون الحراره حتى يكون وجود الحراره فى الجسم هو وجود هذا الكون و كذلك وجود النفس وجود هذا الكون على ظاهر الأمر إلا أن ذلك فى النفس لا يستقيم فليس المفهوم من هذا الكون و من النفس شيئا واحدا- و كيف لا يكون كذلك و المفهوم من الكون الموصوف لا يمنع أن يسبقه بالذات كمال و مبدأ ثم للجسم هذا الكون و المفهوم من الكمال الأول الذى رسمناه يمنع أن يسبقه بالذات كمال آخر لأن الكمال الأول ليس له مبدأ و كمال أول فليس إذن المفهوم من الحياه و النفس واحدا إذ عنينا بالحياه ما يفهم الجمهور انتهى كلامه الشريف، م ره

شی ء واحد و لکن وجود النفس و وجود هذا الکون لیس شیئا واحدا بل نقول (۱) کون الأشیاء بحیث یصدر عنها أفعال الحیاه علی ضربین فمن الأشیاء ما یجب أن یسبق هذا الکون کون آخر و من الأشیاء ما لیس یجب أن یسبقه کون آخر فأما الذی یحتاج فی هذا الکون إلی أن یسبقه کون آخر سبقا بالذات فهو الأجسام الحیه فإن هذه الأجسام لو کان وجودها هو بعینه کونها بحیث یصدر عنها أفعال الحیاه لکان کل جسم حیا و إن کان لها هذا الکون لا بمجرد أنها أجسام ما فقد تخصصت بأمر آخر و لیس لک أن تقول (۲) هذا الکون هو الذی یقوم الجسم لأن جوابک أن حیاه الجسم هی الکون الذی بعد هذا الکون المفروض مقوما له و کلامنا فی الکون الثانی (۳) سواء أرید بالجسم هو الذی بمعنی الماده أو الذی بمعنی الجنس إذ لکل منهما تأخر بحسب الکون أو بحسب الماهیه المذکوره و أما ما لیس بجسم فلا مانع من أن یکون وجوده هو بعینه کونه بهذه الصفه بل یوجب فی أکثر (۴) ما لیس بجسم أن یکون

۱- کلمه بل للترقی یعنی نثبت السبق علی البت و الوجوب فی حیاه الجسم- و لا نکتفی بمجرد الاحتمال و أیضا نقول یمکن أن یکون النفس عین الحیاه کما ذکره القائل لکن لا حیاه الجسم أعنی کون الجسم بحیث یصدر عنه أفعال الحیاه بل کون الشی ء بحیث إلخ، س ره

۲- أی لیس لک أن تقول ما ذکرت سابقا من أن الحیاه هی النفس المعرفه بالکمال المذکور لأن الجواب أن الحیاه للجسم التی یجوز أن تقومه و تحصله و تکون عین النفس التی هی کماله الأول هی الکون الذی فی الصعود بعد الکون الذی هو مجرد الجسمیه الذی فرضته مقوما و کلامنا من حیث إسناد التقویم و التکمیل فی الکون الثانی الذی بعد الطبیعه فی الحدوث زمانا و قبلها بالذات فالمراد بالتقویم التقویم التحصیلی- کما یقال إن الصوره مقومه للهیولی مع أنها لیست من علل القوام لها بل شریکه الفاعل لها، س ره

۳- أی الثانی بحسب الذکر لا بحسب المرتبه، م ره

۴- إضافه إلی ما بعده بیانیه و ما لیس بجسم أکثر بالنسبه إلی الأجسام الحیه- و لا یجوز جعل الإضافه لامیه بأن یجعل الأقل الهیولی و الأعراض لأن هذا هو الضرب الثانی من الأشیاء التی یصدر عنها أفعال الحیاه و ما جعلت أقل خارجه عن المقسم، س ره

وجوده حياته كالموجود الأول و ما يتلوه من العقول و النفوس و الحياه ليس ما به يكون الحى بالذات حيا إذ من المحال أن يصير الشى ء بهذا الكون ذا هذا الكون بل حياه الشى ء نفس حييته كما أن الوجود ليس ما به يصير الموجود موجودا لاستحاله أن يصير الشى ء بهذا الوجود ذا هذا الوجود كما علمت فى باب الوجود و المضاف و الأين و العقل و نظائرها فإن المضاف بالذات نفس الإضافه فالأين لا يحتاج إلى أين آخر- و الصوره العقليه وجودها و عقليتها شى ء واحد

فصل (۲) فى ماهيه النفس المطلقه

و إذ قد فرغنا من حد النفس بما هى نفس بحسب المفهوم الإسمى الإضافى- فجدير بنا أن نشتغل بتعريف ماهياتها و نتفحص أنه هل لها حقيقه أخرى غير كونها كمالا للجسم و ذلك لأنا إذا قلنا إنها كمال لم يعلم من ذلك بعد أنها جوهر أو ليست بجوهر فإن معنى الكمال الشى ء الذى بوجوده يصير النوع نوعا فالنفس شى ء يصير الحيوان حيوانا و النبات نباتا و هذا لا يعلم منه أنها بعد جوهر أو عرض فإن كثيرا من الكمالات هى فى موضوع كالسواد و الكتابه و غيرها فإنها كمالات أوليه للمركب منها و من الموضوع السواد للأسود بما هو أسود و الكتابه للكاتب بما هو كاتب.

فإن قلت أ ليس هذا الشى ء (۱) موجودا فى المركب و المركب لا فى الموضوع فهو موجود لا فى موضوع بل فيما لا يستغنى ذاته (۲) عن ذلك الشى ء.

قلنا كون الشى ء جزءا لما لا يكون وجوده فى موضوع لو فرض أن له وجودا

۱- أى ليس هذا جزءا مما ليس فى الموضوع و أما مجرد الوجود فيما ليس فى الموضوع- فليس مناط الجوهريه بالضروره و إلا فالسواد موجود فى الجسم و الجسم ليس فى الموضوع- و القرينه على ما فسرناه قوله قلنا كون الشى ء جزءا و قوله ليس كل جوهرى جوهر، س ره

۲- يعنى السواد مثلا فى المركب الذى لا يستغنى ذاته عن ذلك الجزء إذ الكل محتاج إلى الجزء و هاهنا مقدمه مطويه هى أن كل حال فى محل يحتاج إلى الحال جوهر، س ره

غیر وجود الأجزاء لا یمنعه أن یکون فی موضوع و کون الجزء فیه لا کشی ء موجود فی الموضوع لا یجعله جوهرا و قد علمت فی مباحث الجوهر أن جوهریه الشی ء لا تختلف بالإضافه حتی یکون الشی ء بالقیاس إلی ما هو جزء له جوهرا و بالقیاس إلی ما یعرضه عرضا کما فی الذاتیه (۱) و العرضیه و لیس کل جوهری (۲) جوهرا و لا کل عرضی عرضا فالجوهر جوهر فی نفسه و بالقیاس إلی کل شی ء و کذا العرض عرض فی نفسه بالقیاس إلی کل شی ء نعنی أن القیاس إلی الأشیاء لا یغیر جوهریه الشی ء بمعنی کونه جوهرا و لا عرضیته بمعنی کونه عرضا نعم یغیر کونه جوهریا أو عرضیا.

قال الشیخ إن الشی ء إذا تعقلت ذاته و نظرت إلیها فإن لم یوجد لها موضوع البته کانت فی نفسها جوهرا و إن وجدت فی ألف شی ء لا فی موضوع بعد أن توجد فی شی ء واحد علی نحو وجود الشی ء فی الموضوع فهی فی نفسها عرض و لیس إذا لم یکن عرضا فی شی ء (۳) فهو جوهر فیه فیجوز أن یکون الشی ء لا- عرضا فی الشی ء و لا جوهرا فی الشی ء کما أن الشی ء یجوز أن لا یکون واحدا فی شی ء و لا کثیرا فیه و لکن فی نفسه واحد أو کثیر و لیس الجوهری و الجوهر واحدا و لا العرض (۴) بمعنی العرضی فی باب

۱- فإنهما أمران إضافیان کالحیوان فإنه ذاتی بالقیاس إلی الإنسان عرضی بالقیاس إلی الناطق إذ الجنس عرض عام للفصل کما أن الفصل خاصه للجنس، س ره

۲- و لیس کل جوهری کاللون للسواد و لا کل عرضی کالإنسان للناطق فإنه لیس عینه و لا جزءه بل عرضی له، س ره

۳- قد خرج منه الجواب لما سبق من أن الشی ء فی المرکب لا- فی موضع کالسواد فی المرکب منه و من الموضوع فنقول لا یلزم إذا لم یکن الشی ء عرضا فی شی ء أن یکون جوهرا فیه بل یجوز ارتفاعهما عنه و إن کان فی نفسه واحدا منهما کما أن زیدا لیس واحدا فی السماء و لا کثیرا فیه و کذا فی مرتبه ماهیته و إن کان فی نفسه و فی حیزه واحدا، س ره

۴- فإن العرض المستعمل فی إیساغوجی أی الکلیات الخمس بقولهم العرض العام و العرض الخاص و العرض اللازم و العرض المفارق هو العرض المحمول و هو العرضی کالماشی و الضاحک و العرض المستعمل فی قاطیغوریاس یعنی المقولات العشر هو مقابل الجوهر أعنی الحال فی المحل المستغنی کالمشی و الضحک بل یحتمل أن یکون نفس ما قائمه بالموضوع فإذا کانت نفس ما قائمه بالموضوع یکون عرضا و إن وجدت فی ألف شی ء لا فی موضوع کما سبق من الشیخ إلا أن یجعل تلک النفوس حقائق متباینه أو المراد أنه یحتمل أن یکون نفس ما و هی النفس النباتیه و المنطبعه من الحیوان قائمه بالموضوع، س ره

إيساغوجى هو العرض الذى فى قاطيغورياس و قد بينا هذه الأشياء فى صناعه المنطق انتهى فعلم أن كون النفس كمالا للجسم و الجسم جوهرا و كونها جزءا للمركب لا- عرضا قائما بالمركب لا- يستلزم جوهريتها بل يحتمل أن يكون نفس ما قائمه بالموضوع- و هى مع ذلك يكون جزءا للمركب و يحتمل أن لا يكون فى موضوع فيكون جوهرا.

فلم يتبين بعد من مفهوم كون النفس كمالا أن ذلك الكمال جوهر أو عرض فيجب لنا أن ننظر إلى ماهيه النفس هل هى جوهر أو عرض لكن البرهان قائم على أن النفس جوهر و لا- يكفى فى هذا المطلب ما فعله المتأخرون من بيان جوهريه ذواتنا الإدراكيه- و الاشتغال به من طريق خاص يعرف به كون النفس الناطقه جوهرا مجردا عن البدن إذ ذاك لا يفيد جوهريه النفوس على الإطلاق و الأولى فى التعليم تقديم الشروع فى بيان جوهريه النفس بما هى نفس على الشروع فى بيان تجرد بعض أنواعها و كذا تقديم الدلاله على تجرد نفوسنا الإنسانيه عن الأبدان العنصريه و الأجسام الماديه على تجرد طائفه منها و هى التى بلغت إلى مقام العقل و المعقول بالفعل عن العالمين و مفارقتها عن الدارين.

أما بيان كون النفس على الإطلاق جوهرا فهو أنه قد سبق أن بعض الأجسام فى ذاتها و طبائعها مما يصدر عنها أفعال الحياه و الحياه فى الحيوانات (۱) صفه ذاتيه مقومه

۱- توضيحه أن الصفه هنا كالوصف العنوانى فى ألسنه المنطقيين كما قالوا إنه قد يكون عين ذات الموضوع و قد يكون جزءه و قد يكون خارجا منه و ليس المراد به الصفه العرضيه المعرفه بالمعنى القائم بالغير و إنما كانت مقومه للجسميه لكونهما موجودتين بوجود واحد لا- يحتاج فى اتصافها بها إلى ضم ضميمه كما أن الجسم الأبيض يحتاج فى الاتصاف إلى ضميمه البياض فالمراد بالجسميه الجسميه المضافه إلى الحياه أى الحيوان- و بالمقوم المحصل و إلا فالفصل بالنسبه إلى الجنس و هو هنا الجسم بما هو جسم مقسم لا مقوم فالمراد بالجسميه بالمعنى الجنسى الجسم المأخوذ لا بشرط فى ضمن بشرط شى ء- أو المراد الجسم الجنسى فى ضمن النوعى و هو الحيوان و المقوم محمول على ظاهره- و بالجسم الذى هو موضوع أو ماده الجسم المأخوذ بشرط لا المستغنى عن الحال ليكون موضوعا و هذا إذا أخذ بشرط لا بالنسبه إلى الأعراض أو المحتاج إليه ليكون ماده- و هذا بالنسبه إلى الصور الجوهريه و حاصل البرهان أنا نشاهد صدور آثار الحياه عن الحيوان و ليس مستندا إلى الجسميه المشتركه و إلا- لكان كل جسم كذلك و لا- إلى الهيولى لكونها قابله محضه فلا- يمكن تصحيح ذاتيه الحياه باعتبار هذين الذاتيين العامين- فإذا كانت الحياه صفه ذاتيه للجسميه المضافه إليها و فصلا لها فمأخذها صوره مقومه للماده التى هى مبدأ الجنس تقويما تحصيليا لأن الصوره شريكه عله الوجود للماده لا- من علل القوام لها فيصدق على تلك الصوره أنها حاله فى المحل المتقوم بالحال و كل ما هو كذلك فهو جوهر فالنفس جوهر. ثم لما كان مبنى البرهان ذاتيه الحياه للجسم إذ لو كانت عرضيا كان مبدؤها عرضا- و أن الأسود لما كان عرضيا للجسم كان مبدؤه عرضا و هو السواد تصدى لإبطال مذهب من زعم أنها عرضيه بناء على ما رأوا من أن الأجسام داثره هالكه و لم يفرقوا بين الجسم بشرط لا و لا بشرط و إلا فالثانى حى بالذات و كيف لا- و يصدق كما ذكره قدس سره على الحيوان- بل يصدق على الناطق كما يصدق الناطق على بعض الجسم و مفاد الحمل هو الاتحاد فى الوجود فمرتبه من مراتب الجسم لا- بشرط هى الناطق و الفصل المنطقى تعبير عن الفصل الحقيقى و هو هنا العقل بالقوه و العقل بالفعل. و أيضا قد ثبت أن كل بسيط واجد و جامع لكمالات ما دونه و أيضا بمقتضى الحركه الجوهريه

التى يقول بها المصـنف قـده و الحركه متصـله واحده جميع الحدود التى فى البدايات و الأوساط و النهايات واحده و بهذا القدر يمكن دفع التكفير عن القائلين- بالمعاد الروحانى فقط بشرط أن يتفوهوا بالجسميه و إن كان هذا القول قصورا و كفرا عقليا لأن الجسم الـذى لاـ بـد أن يعتقـد به هو الجسم الصورى فليـذعن بعـالم المقـادير و الأشـباح كعالمى المعانى و الأرواح ثم كيف لا يكون هذا الجسم المذكور حيا- و من مراتبه الجسم البرزخى و المثالى الأخروى إن الدار الآخره لهى الحيوان، س ره

لجسـميتها بحسب المـاهيه أعنى الجسم بـالمعنى الجنسـى لا- بـالمعنى الـذى يكون موضوعـا أو مـاده و مبـدأ تلـك الحياه مقوم لجسـميتها بالمعنى الـذى هى به ماده كما علمت فى مقامه و جماعه من المتأخرين حتى صاحب حكمه الإشـراق حيث لم يفرقوا بين هذين المعنيين فى الجسم زعموا أن حياه الحيوانات عارضه لأجسادها عرضا غريبا و زعموا أن لا شـى ء من الأجسام مما هو حى بالـذات بـل كل جسم فى نفسه فهو ميت ظلمانى و ليس كـذلك فإن كل حيوان جسم لـذاته و الجسم جنسه و الحيوان نوع مخصوص من الجسم المطلق المأخوذ

لا بشرط شی ء أی الجسم بما هو جسم مطلق و إن لم یكن الإطلاق (۱) قیدا له فبعض الجسم بما هو جسم حیوان و كل حیوان حی بالذات فبعض الجسم حی بالذات و ذلك یناقض قولنا لا شی ء من الجسم بحی بالذات فبطل قولهم كل جسم میت بالذات نعم الجسم بشرط سلب الزوائد عنه لیس بحی.

فإذا تقرر أن نوع الحیوان ماهیه حقیقیه مندرجه تحت حقیقه الجسم و الحیاه ذاتیه له و لیست حیاه الحیوان بواسطه الطبیعه الجسمیه بما هی تلك الطبیعه و إلا لكانت الأجسام كلها حیوانا لاشتراكها فی الجسمیه فهی بواسطه أمر مقوم لهذا النوع المخصوص من الجسم أعنی النوع الإضافی له و مقوم النوع الذاتی للجوهر جوهر لا محاله فمبدأ الحیاه (۲) فی الحیوان صوره جوهریه.

و هكذا نقول فی الجسم النباتی إن النمو و التغذیه من الصفات الذاتیه لذلك الجسم الذی هو من الأنواع المحصله للجسم الطبیعی و لیست حصولها لأجل الجسمیه المشتركه فله لا محاله صوره نوعیه محصله لماهیه الجسم الطبیعی المطلق علی سبیل الفصل و التنویع و للماده المخصوصه علی سبیل التقویم و الآثار المخصوصه علی سبیل الإفاده- فتلك الصوره التی هی مبدأ هذه الأفاعیل و الآثار لكونها محصله للجوهر تحصیلا و تنویعا و تقویما هی أولی بأن یكون الجوهر من نفس الجسمیه المبهمه الوجود و من الجسمیه المادیه القابله لتأثیرات ذلك المبدإ المسمی بالنفس النباتیه و قد سبق فی مباحث الصور النوعیه ما یدل علی جوهریه مثل هذه المبادی من القاعده التی وضعناها فی هذا الباب- فلیرجع إلیها من اختلجت فی صدره بعد دغدغه

۱- فإن المطلق المقید بالإطلاق اعتباری لا وجود لها فی الخارج و جعله فردا خفیا لیس إشاره إلی أنه یجوز أن یقید بالإطلاق أیضا بل إلی أنه یطلق علیه المطلق و إن لم یقید بالإطلاق أو إلی أنه فی ضمن فرد منه مقید بالإطلاق، س ره

۲- البرهان كما تری إنما یثبت جوهریه النفس بمعنی كونها مقومه لنوع جوهری- مندرج تحت مقوله الجوهر نظیر كون الماده الأولی و الصوره الجسمیه و كذا الصوره النوعیه علی ما قیل جواهر و أما الاندراج تحت مقوله الجوهر بحیث تصیر بانضمام فصل إلیه نوعا محصلا من الجوهر فهو ممتنع فالصور الجوهریه و كذا الفصول المأخوذه منها لیست جواهر بمعنی الاندراج تحت مقوله الجوهر و إنما هی جواهر بمعنی المقوم للنوع الجوهری، ط مد

الباب الثانی فی ماهیه النفس الحیوانیه و بیان جوهریتها و تجردها ضربا من التجرد و فیه فصول

فصل (۱) فی جوهریتها

اشاره

قد علمت فیما سبق ما فیه کفایه و لکن سنزیدک هاهنا إیضاحا و ذلک أن

من الناس من ذهب إلی أن النفس هی المزاج و یدل علی فساده براهین.

الأول أن البدن جوهر أسطقسی مرکب من عناصر متنازعه متسارعه بطباعها إلی الانفکاک

اشاره

و الذی یجبرها (۱) علی الامتزاج و حصول المزاج قوه غیرها سواء قلنا إن العناصر باقیه علی صورها النوعیه کما هو المشهور و علیه الشیخ و غیره من العلماء أو قلنا (۲) إنها غیر باقیه و ذلک لأن الکیفیات العرضیه أینما حصلت فهی تابعه للصور- فالنفس سواء کانت متعلقه بماده مرکبه (۳) أو بماده مفرده لا یمکن أن تکون عین

۱- و ما قیل من أن النفس موقوفه علی المزاج فلو عکس دار مندفع بأن حدوث النفس موقوف علی المزاج و أما المزاج فحفظه موقوف علی النفس، س ره

۲- کما هو مختاره علی ما صرح به فی أواخر مبحث الجواهر و الحق أنها غیر باقیه بصرافتها و إن کانت باقیه بنحو التوسط بمعنی أن الأرض المنکسره مثلا- أیضا أرض- کما أن الکیفیه باقیه و لکن منکسره الصوره فالأرض التی فی بدن الإنسان من مراتب الأرض و إن لم تکن صرفه و إلا- لکانت کیفیتها صرفه لأن تخالف الآثار تبع تخالف مبادیها و حقیقه هذا علی القول بجواز الاشتداد و التضعف فی الجوهر و تبدل الذات مع أصل محفوظ فیها واضحه، س ره

۳- هذا ناظر إلی بقاء الصور النوعیه کما أن قوله مفرده ناظر إلی عدم بقائها، س ره

الکیفیه المزاجیه لأن مبدأ الشی ء و حافظه لا یکون عین ذلک الشی ء و لا أیضا یمکن أن تکون صوره من صور العناصر لأن لکل منها آثارا مختصه لیست آثارا للنفس- فالنفس إذن غیر الکیفیه المزاجیه و غیر الصوره الأسطقسیه التی لواحد من الأسطقسات

لکن هنا شکوک

منها لعل الأسطقسات فی بدن الحیوان مقسوره علی الاجتماع و حصول المزاج

منها لعل الأسطقسات فی بدن الحیوان مقسوره (۱) علی الاجتماع و حصول المزاج

لا- أن جابرا یجبرها علی الالتیام أو حافظا یحفظها أو یحفظ مزاجها و حله أن المقسور من الأسطقسات الممتزجه إنما ینحفظ انحفاظا قسریا إما لعصیان المسلک عن الانشقاق کاحتباس النیران و الأهویه فی الأرض قسرا حتی إذا قویت زلزلت الأرض و خسفتها و إما فی زمان حرکتها إلی الانفصال مثل الدهن المضروب بالماء و معلوم أنه لیست الأجزاء الناریه و لا الهوائیه فی المنی قد بلغت فی القله إلی حیث تضعف عن الانفصال عن المخالطه و لا هناک من الصلابه و عسر الانشقاق ما یمنع تحلل الجوهر الخفیف عنه- و فی المنی أرواح کثیره هوائیه و ناریه إنما یحبسان مع الأرضیه و المائیه بشی ء آخر- غیر جسمیه المنی بدلیل أنه إذا فارق الرحم و تعرض للبرد الذی هو أولی بالتجمید رق بسرعه و کذلک إن تعرض للحر أو کان فی رحم ذی آفه.

و منها سلمنا أنه لیس سبب الاحتباس هو القاسر فلم لا یجوز أن یکون السبب صغر الأجزاء و شده الالتحام

و جوابه أن صغر الأجزاء فیما لیس بمغمور فی المائع الکثیر لا یمنع التفصی کالحال (۲) فی المنی إذا لم یلتقمه فم الرحم زالت

۱- یعنی أن الفلک مثلا- بحرکته قسرها علی الاجتماع قسرا بسببه تحقق الفعل و الانفعال بینها زمانا ما و حاصل الحمل أن احتباس النار و الهواء هاهنا إما لضیق المسلک کما فی الزلزله و لا هناک و إما لتحقق الفعل و الانفعال فی زمان الحرکه إلی الانفصال من الخلط لکون الأجزاء الباقیه بعد القسر من النار و الهواء فی غایه القله فتبطأ حرکتها کما فی الدهن المذکور فإنه یتحقق الامتزاج حال حرکه الأجزاء إلی الانفصال فنقول معلوم إلخ ففی الکلام لف و نشر غیر مرتب، س ره

۲- المراد أن مانعیه الصغر لا- یتصور مع قله المائع و إنما یتصور مع کون النار و الهواء مغمورین فی المائع الکثیر و هنا لیس کذلک کما هو حال المنی علی التقدیر المذکور لأن صغر الأجزاء لو منع عن التفصی فهو باق عند عدم التقام فم الرحم إیاه فینبغی أن لا یزول خثورته و إذا زالت علمنا أن السبب عدم المائع الکثیر، س ره

خثورته (۱) فإن قلت لو كانت (۲) ناريه المنى و هوائيته غالبتين على مائيته و أرضيته لكان المنى صاعدا بالطبع و ليس كذلك فبطل المقدم و إن كانت الأرضيه و المائيه غالبتين- جاز أن يحبساهما بالقسر.

قلنا لو كان سبب الاحتباس ذلك لوجب أن يبقى ما فيه من الناريه و الهوائيه عند مفارقه الرحم و تعرضه للبرد.

فإن قلت لم (۳) لا يجوز أن يقال الناريه و الهوائيه اللتان كانتا فى المنى يفسدان بالمائيه عند تعرضه للبرد لا أنهما تفارقان عنه و إذا لم يخلصا بالمفارقه لم يلزم ما ادعيتموه.

قلنا فإذن يلزم أن يبقى مقدار حجم المنى زمانا يعتد به سيما عند عدم القواسر الخارجيه كحر الهواء المطيف به المحلل له بسرعه و ليس كذلك.

و منها لم لا يجوز أن يكون سبب اجتماع الماء و الأرض هو النشف

ثم تعلق النار بهما كما يتعلق بالحطب.

و الجواب أن النشف إنما يكون عند إخلاء الهواء للماء مكانه الذى وقف فيه لضروره الخلإ و عدم البدل.

فهب أن العنصرين الثقيلين اجتمعا لا لجامع من خارج بل (۴) بمجرد الاتفاق فى

۱- بالثاء المثلثه نقيض الرقه، م ره
۲- حاصل السؤال أنا سلمنا أن المائع هنا ليس كثيرا حقيقيا لكنه كثير بالإضافه إلى النار و الهواء و هو كاف فى الحبس و حاصل الجواب أنه لو كان سبب الحبس ذلك لبقى عند مفارقه الرحم لبقاء الكثره الإضافيه، س ره
۳- ناظر إلى قوله لوجب إلخ، م ره
۴- ليس كذلك بل لما كانت المناسبه شرطا فى العناصر و لهذا جعل كل واحد منها مجاورا لمناسبه فى الترتيب المكانى خرج الهواء من خلل الأرض لمنافرتهما فنشفت الأرض الماء المناسب لها لضروره الخلإ كما مر فى أواخر السفر الأول فى أجره المعلقه بقرب الماء، س ره

الميل إلى جهه واحده فما السبب فى اجتماع الناريه و الهوائيه و أما تعلق النار (۱) بالحطب فليس كما زعمه الناس ممن لا يعرف هذه القوانين فإن النار مما يحدث فى الحطب شيئا فشيئا على الاتصال فتزول بانقلابها إلى الهواء على التدريج و ليست هناك نار واحده متعلقه بالحطب بل النيران المتعلقه بالفتيله كالماء الجارى على الاتصال.

و منها لم لا يجوز أن يكون سبب اجتماع الأسطقسات تحريک الوالدين أو مزاج الرحم

ثم يبقى ذلک القسر زمانا.

و جوابه أن حركه الوالدين و إن كانت تؤدى إلى اجتماع الأسطقسات التى فى المنى لكن لا بد من سبب لانضمام ما ينضم إلى المنى بعد ذلک حتى يتم الأعضاء الحيوانيه و لا بد من حافظ لذلک الاجتماع و هذا هو الجواب (۲) القوى عن السؤالين السابقين.

و أيضا لو لم يكن فى المنى فاعل يفعل المزاج و الأعضاء لكان يجب أن يكون العضو المتخلق أولا هو الظاهر لأن الأجسام إنما تفعل ما تفعل بالجثه لا بالقوه

۱- يعنى أنكم جعلتم سبب البقاء و الاجتماع مده ما التعلق كالتعلق بالحطب فى النار فإن النار باقيه مجتمعه مع الحطب مده بسبب التعلق و هذا باطل لأن النار المتعلقه به لا بقاء له بل يتجدد آنا فآنا على نعت الاتصال كما ترى فى أصول الشعل- فلا تتمكن النار الأولى من البقاء حتى يحصل المزاج فإن المزاج تحتاج إلى الحركه الاستحاليه كما إلى الحركه الأينيه فى أجزاء الممتزج، س ره

۲- أتى بصيغه التثنيه مع أن الأسؤله الماضيه ثلاثه لإلحاقه الثانى بالأول كما قال فى صدر الثانى سلمنا فإنه صريح فى ابتنائه على الأول و الحاصل أن جامع أجزاء أصل الماده شى ء آخر و لكن جامع الأجزاء المنضمه إليها و العله المبقيه لجمع الأول نفس المولود أى طليعه منها و هى الطبع الذى لا بشرط و فى الحركه و إن لم يكن الطبع الواقف من مراتبها و كون هذه الأفعال و ما بعدها من نفس المولود و باطن ذاتها الملكوتيه لا من أمر خارج غير خفى إذ لا خفاء أن جميع الآثار الظاهره فى البسائط- و المركبات الناقصه و التامه المعدنيه عن أمور داخله مختصه هى القوى و الطبائع فكيف يتزلزل القاعده فى النبات و الحيوان و المبادى هنا أتم و أقدر و أكمل و أشعر و مع ذلک فالكل بقدره الله تعالى لأن المبادى مفارقها بجهاتها النورانيه درجات قدرته و فاعليتها مراتب فاعليته و عنت الوجوه للحى القيوم، س ره

و من جهه المماسه و الانضمام و الأقرب مكانا أسبق حدوثا من الأبعد و التالى باطل بالاستقراء فكذا المقدم و ذلك لأن أول الأعضاء تكونا هو القلب و أيضا كثير من الحيوانات يحدث لا بالتوالد.

و منها أن هذا الاجتماع قد لا يحتاج إلى سبب حافظ

و الدليل عليه بدن الميت حيث يبقى بعد مفارقه النفس عنه زمانا و ليس هناك حافظ فلو كان الحافظ هو النفس لوجب أن يتفرق الأجزاء عند الموت.

و الجواب (١) أن لأجساد الحيوانات المفارقه عنها نفوسها قدرا من العناصر الكثيفه و شكلا و لونا لا يحتاج إلى حافظ نفسى كما لا يحتاج البناء فى انحفاظه و تماسك أجزائه إلى حافظ غير يبوسه العنصر و الذى كانت النفس حافظه إياه ليس هذا الباقى من جسد الحيوان بل قدر آخر و مزاج آخر ما لم يتغير و لم ينفسخ لم يعرض الموت- و النفس ليست من الأسباب القريبه الموجبه لهذا اللون و الشكل الباقيين بل هى كفاعل بعيد يؤدى ضرب من تحريكاته إلى هذا الشكل و اللون كالبناء و البانى ثم الحافظ لذلك سبب آخر قد يوجد فى بدن الحيوان و غيره فينحفظ فى مده فى مثلها يمكن أن يتحرك العناصر تمام حركات الافتراق و التلاشى سريعه إذا كان الانغمار قليلا أو بطيئه إن كان كثيرا و يسبق إلى الانفصال ما شأنه أن يسبق كالجوهر النارى و الهوائى و يتأخر (٢) و يبطى ء ما شأنه التأخر و البطوء كالأرضى و المائى بل يجب أن يتوسط زمان لحركه الانفصال و لم يجب أن يكون ثبات الميت زمانا قليلا بحسب الحس دليلا على أن اجتماعه وقع بلا جامع على أنك إن حققت لم تجد الشخص و قد فارقته الحياه فى آن من الآنات على أمر أو حال كان عليه فى حال الحياه.

١- و الحق أن يقال لا يقطع علاقه النفس بالكليه بل ما دام أثر البدن باقيا باقيه- و على هذا يحمل ما ورد من زياره المقابر و هذا أوفق بمذهب المصنف قده فكما أن مقام الطبع البدنى فى الحدوث من مراتب النفس و إشراق و طليعه لها كسخونه و تحمر يحصلان من نار عظيمه فى فحم كذلك فى الزوال كحراره بقيت فى الجدران من الشمس بعد الغروب و ليؤخذ النار و الشمس فى مثالنا هذا لا بشرط بحيث يكون الشعاع و السخونه من صقعهما و ظهورا لهما لا شيئا على حيالهما، س ره

٢- فى بعض النسخ بالواو و هو أولى و إن كان أو فهو لمنع الخلو، س ره

و منها أن النفس لا يحدث إلا عند استعداد الماده لها

و ذلك الاستعداد لا يحصل إلا بحدوث المزاج الصالح فإن المزاج من العلل المعده للنفس و العله المعده و إن كانت عله بالعرض لكنها متقدمه بالطبع فإذا كان تكون النفس عله اجتماع العناصر فكيف تتقدم النفس على ما يجب تأخرها عنه أعنى اجتماع العناصر الذى يتقدم عليها بالطبع.

و أجيب عن هذا الإشكال بأن الجامع لأجزاء النطفه نفس الأبوين ثم إنه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول نفس المولود ثم إنها تصير بعد حدوثها حافظه له و جامعه لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء.

و اعلم أن المتأخرين قد اضطرب كلامهم فى أن الجامع لأجزاء البدن هل هو بعينه الحافظ لها و لمزاجها أم لا و فى أنه نفس المولود أم نفس الأبوين فذهب الإمام الرازى إلى أن الجامع نفس الأبوين قبل حدوث نفس المولود و بعد الحدوث تصير هى حافظه له و جامعه لسائر أجزائه بالتغذيه كما ذكر و نقل هو أيضا فى بعض رسائله المشتمله على أجوبه مسائل المسعودى أنه لما كتب بهمنيار إلى الشيخ و طالبه بالحجه على أن الجامع للعناصر فى بدن الإنسان هو الحافظ لها قال الشيخ كيف أبرهن على ما ليس فإن الجامع لأجزاء بدن الجنين نفس الوالدين و الحافظ لذلك الاجتماع أولا القوه المصوره لذلك البدن ثم نفسه الناطقه و تلك القوه ليست واحده فى جميع الأحوال بل هى قوى متعاقبه بحسب الاستعدادات المختلفه لماده الجنين قال و بالجمله فإن تلك الماده تبقى فى تصرف المصوره إلى أن يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقه فحينئذ توجد النفس هذا ما ذكره.

و أورد عليه أولا بأن الحكماء جعلوا المصوره و المولده و غيرهما قوى للنفس و الآلات لها و النفس حادثه بعد المزاج و تمام صور الأعضاء (۱) كما هو مذهب المعلم الأول

۱- هذا ليس بسديد لأن المورد أورده على القائل بالحدوث مع أن قدم النفس باطل لحدوثها إنما قالوا بهذا لقوله ص: خلق الأرواح قبل الأجساد بألفى عام فحملوا العام على الزمان فى السلسله العرضيه الزمانيه مع أن المراد العام الربوبى- فى السلسله الطوليه الدهريه من الجبروت و الملكوت و أيضا قالوا به آخذا لما ورد فى الشرع من أخذ العهد و الميثاق لكن هذا أيضا على طور آخر و يرد على هذا أيضا أول ما ورد على الأول و أيضا يلزم التعطيل و أيضا يلزم التخصيص بلا مخصص فى اختصاص وقت خاص بالحدوث بخلاف ما إذا كانت النفس حادثه بحدوث البدن، س ره

و المشاءين فالقول بإسناد تصوير الأعضاء و حفظ المزاج إلى المصوره قول بحدوث الآله قبل ذى الآله و فعلها بنفسها من غير مستعمل إياها و هو ممتنع جدا

و أما ما ذكر فى التفصى عن هذا

تاره بعدم تسليم حدوث النفس لجواز (۱) قدمها- كما نقل عن بعض الأقدمين و تاره بحدوثها قبل البدن كما هو رأى بعض المليين و تاره بعدم جعل المصوره من قوى نفس المولود بل بجعلها من قوى النفس النباتيه المغايره لها (۲) بالذات كما هو رأى البعض و تاره بتصييرها من قوى نفس (۳) الأم فشى ء من هذه الوجوه لا يسمن و لا يغنى.

و ثانيا بما اعترض به محقق الإشارات فى شرحه بأن ما نقل فى تلك الرساله عن الشيخ يخالف ما قاله فى الفصل الثالث من المقاله الأولى من علم النفس فى الشفاء و هو قوله- فالنفس التى لكل حيوان هى جامعه أسطقسات بدنه و مؤلفها و مركبها على نحو يصلح معه أن يكون بدنا لها و هى حافظه لهذا البدن على النظام الذى ينبغى و بأن تفويض التدبير من قوه بعد مده إلى قوه أخرى كنفس المولود غير معقول فى الأفاعيل و التدابير الطبيعيه و إنما يجرى أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بإراده متجدده.

ثم أجاب عن أصل هذا الإشكال بأن نفس الأبوين تجمع بالقوه الجاذبه أجزاء غذائيه ثم تجعلها أخلاطا و تفرز عنها بالقوه المولده ماده المنى و تجعلها مستعده لقبول قوه من شأنها إعداد الماده و تصييرها إنسانا بالقوه و تلك القوه صوره حافظه لمزاج المنى كالصور المعدنيه ثم إنه يتزايد كمالا فى الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك إلى

۱- هذا الجواب يستلزم تفويض الفاعل الطبيعى تدبيره إلى غيره و هذا يتم بالفاعل الصناعى دون المجبول كما سيجى ء، س ره

۲- هذا أيضا واه جدا إذ لا تسلط لتلك النفس على ما لا علاقه طبيعيه بينها و بينه- فهو كاستخدام نفس زيد القوى الحاله فى بدن عمرو، س ره

۳- التقييد لأجل أن ذلك غير معقول أيضا فى من يفعل بإراده ثابته قديمه، س ره

أن يصير مستعدا لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ الماده الأفعال النباتيه فيتكامل الماده بتربيتها إياها و هكذا إلى أن يستعد لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع ما تقدم الأفعال الحيوانيه أيضا فيتم البدن و يتكامل إلى أن يصير مستعدا لقبول نفس ناطقه يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق و تبقى مدبره للبدن إلى أن يحل الأجل و قد (١) شبهوا تلك القوى فى أفاعيلها من مبدإ حدوثها إلى استكمالها نفسا مجرده بحراره تحدث فى فحم من نار مشتعله تجاوره ثم تشتد الحراره الناريه فى الفحم فيتجمر ثم يشتعل نارا- فمبدأ الحراره الحادثه فى الفحم كتلك الصوره الحافظه و اشتدادها كمبدإ الأفعال النباتيه- و تجمرها كمبدإ الأفعال الحيوانيه و اشتعالها نارا كالناطقه فجميع هذه القوى كشى ء واحد- متوجه من حد ما من النقصان إلى حد ما من الكمال و اسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيره فهى على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود و يتبين أن الجامع للأجزاء الغذائيه الواقعه فى المنيين هو نفس الأبوين و هو غير حافظها و الجامع للأجزاء المضافه إليها إلى أن يتم البدن إلى آخر العمر و الحافظ للمزاج هو نفس المولود و قول الشيخ إنهما واحد لهذا الاعتبار و قوله إن الجامع غير الحافظ بالاعتبار الأول انتهى.

أقول ما ذكره كلام متين إلا أن فيه إشكالا لا ينحسم و لا ينتقح إلا بطريقتنا من إثبات

١- التشبيه بالنار المذكوره و إن ناسب سياق المصنف قده من كون النفس ذات مراتب أولاها الطبع و أخيرتها ما شاء الله تعالى إلا أنه لا يلائمه المتقدم من كلماته كقوله مستعدا لقبول نفس أكمل و لا يلائمه أيضا إنكار الحركه الجوهريه أقول قول المحقق قده كأنه شى ء واحد و استعماله لفظى النقصان و الكمال حيث إن المتباينين ليس أحدهما ناقصا من الآخر و الآخر كمالا له بل لا بد أن يكونا كضوء ضعيف و ضوء شديد و غير ذلك من إشاراته مما ينبه على ذلك السياق و أما إنكاره الحركه الجوهريه فمحمول على ثبات وجه الله تعالى فى كل شى ء الذى هو باطن الذات لها فإن ما هو لم هو و إطلاق الجوهر على الذات ليس بعزيز فى كلامهم و كلام غيرهم و لما كانت عباراته فى شرح الإشارات و غيره ناصه على أصاله الوجود فلو عبر عن الجزء الثالث فى النفس بل فى العالم الكبير بالوجود لكان حسنا أيضا و معلوم أن تجوهر الشى ء و تذوته على هذا المذهب بالوجود، س ره

الاشتداد فی الجوهر فإن ما ذکره یحتمل (۱) وجوها- أحدها أن هذه الأفاعیل المتعدده من الحفظ للمزاج و التنمیه و التحریک الإرادی- و النطق صادره من مبدإ واحد بالعدد له قوی متعدده متعاقبه فی الوجود فیلزم عنه حدوث النفس الناطقه عند حدوث النطفه و کونها معطله عما سوی الأفعال الجمادیه- و هذا لیس بصحیح علی مقتضی القواعد الحکمیه و لم یذهب إلیه أحد من الحکماء.

و ثانیها أنها تصدر من مباد متعدده متخالفه الذوات متفاضله فی الکمال و هذا یوجب ما ذکره و أبطله من تفویض الفاعل الطبیعی تدبیره فی ماده إلی فاعل آخر یخالفه- و إن زعم (۲) أن الصوره السابقه تفسد عن الماده و تتکون الصوره اللاحقه بواسطه تکامل الماده فیرد علیه أن فعل القوه السابقه لیس إلا الحفظ و التقویم و التکمیل و محال أن تکون القوه الطبیعیه التی شأنها تقویم الماده مما یوجب (۳) فسادها و إبطالها أو یجعلها

۱- لا- یخفی علی الناظر الخبیر أن الکلام المنقول من المحقق الطوسی نص فی اشتداد الجوهری و لا یحتمل شیئا من الوجوه الثلاثه التی ذکرها المصنف قده فانظر فیه حق النظر، ل ره

۲- الفرق بین هذا الشق و الشق الثانی أن الصور فی الثانی کانت باقیه و فوضت أحدها تدبیرها إلی الأخری و صارت هی نفسها معطله و فی الثالث الصوره صارت فاسده و تکونت صوره أخری باشرت فعلها و فعل نفسها و لا یخفی أن هنا شقا آخر- و هو أن تکون الصوره السابقه باقیه عند ورود اللاحقه و لا تفوض فعلها إلی اللاحقه بل تؤول کل أثر إلی مبدإ یناسبه فما لم یبطل هذا الشق أیضا لم یلزم المطلوب و هو أن یکون مبدأ هذه الآثار شی ء واحد ذو مراتب مختلفه بالشده و الضعف متصله اتصالا معنویا لا أن هنا مبادی دفعیه الحصول ذوات مفاصل لکن لما کان هذا الشق واضح البطلان لم یتعرض له لأن تلک الصور لما کانت متدرجه فی الکمال من کامله إلی أکمل من أکمل و هکذا لا بد أن یصدر من کل منها ما یصدر من سابقه مع أنه یبطل هذا و بعض ما سبق من أن الماده الواحده لا بد لها من صوره واحده و الجنس الواحد فصله واحد و المعلول الواحد علته واحده، س ره

۳- أی یوجب فساد الماده الثانیه المصوره بالصوره- إن قلت فی المعطوف بکلمه أو أیضا فساد الماده متحقق فکیف المقابله- قلت فی المعطوف علیه جعل القوه موجبه لفساد الماده و فی المعطوف جعلها موجبه لملزوم الفساد و کلمه أو للإضراب و ضمیر تفسدها راجع إلی القوه و المنظور إلیه فی الحقیقه فیه فساد القوه نفسها و المعنی بل یجعل القوه مادتها مستعده لقبول ما تفسد نفس القوه. إن قلت السائل لم یبین المفسد و لم یجعل الصوره مفسده فمنظوره أن الأمور الخارجه تفسدها کما تفسد الصوره المادیه فی الانقلابات فلیکن فی النفس من هذا القبیل. قلت إن ما نحن فیه من قبیل الحرکه و الاستکمال لا من باب التفاسد بالأمور الخارجه و الداخله کما قال فهذا ینافی کون المنی إلخ ۳۷ قال الشیخ إن کون الشی ء من شی ء علی وجهین- أحدهما بمعنی أن کون الأول إنما هو ما هو بأنه بالطبع یتحرک إلی الاستکمال بالثانی کالصبی إذا صار رجلا لم یفسد و لکنه استکمل لأنه لم یزل عنه أمر جوهری و لا- عرضی إلا ما یتعلق بالنقص و بکونه بالقوه بعد إذا قیس إلی کمال الآخر. و الثانی بأن یکون الأول لیس طباعه أنه یتحرک إلی الثانی مثل الماء یصیر هواء فإذن یحصل فیه الجوهر الذی للأول بعینه فی الثانی و القسم الثانی لا یحصل الذی فی الأول بعینه للثانی بل جزء منه و یفسد ذلک الجوهر و قد نقل هذا عن الشیخ فی السفر الأول فی العقل و

المعقول. و بـالجمله كـل صوره نوعيه فى مـاده شأنهـا تقويم تلك الماده و تحصـيلها و فى المركب كـذلك مع حفظ تركيبها و مزاجهـا لاـ إفسـاد الماده و أعـداد ماده لقبول ما يفسـد تلك الصوره و أيضا لو كان هنا كون و فساد لزم كون الغير المتناهى من الأـكوان و الفسـادات محصوره بين حاصـرين و لزم تتـالى الآنـات و الآنيـات لأـن الفساد و الكون عنـدهم دفعيان- و الكلام فى مراتب كل نفس كالكلام فى التبـدل من نفس إلى نفس فكما أن التبدل من النفس النباتيه إلى النفس الحيوانيه بالفساد و الكون كـذلك التبـدل فى مراتب كـل نفس- كما فى النفس النباتيه التى قريبه الأفق من الجماد كما فى الطحلب و التى قريبه الأفق من الحيوان كالنحـل و كمـا فى النفس الحيوانيه التى للخراطين و التى للمسوخ و فيمـا بين مراتب شتى و الطبيعه لاـ تطفر عنهـا و أما حديث القسر فهذا ليس منه إذ فى مواضع القسر لا يبقى الماده القريبه بل تفسد كما فى قطع النبات و حرق الحيوان أو غرقه مثلا و هنـا المـاده على حالهـا و لو كـان فى الترقيـات الطوليه قسـريات لكـان القسـر دائما أو أكثريا كما لا يخفى و هما محالان فإذن المحرك المعيد غير المزاج و هذا نظير الطبيعه المعيده للحاله الطبيعيه بعد زوال الحاله الغريبه القسريه و هى غير الحالتين، س ره

بحیث تستحق بالإعداد لقبول ما یفسدها و یبطلها بالتضاد فهذا ینافی کون المنی بصورته التی

فيه بصـدد الاسـتكمال و لو كـان كـذلك لوجب أن تكون القوى النبـاتيه و الحيوانيه و النطقيه متضـاده و ليست كـذلك بل هى متفاوته متفاضله فى الكمال الوجودى كل سابق منها متوجه إلى اللاحق توجه الشى ء إلى كماله و تشبث الفعل إلى غايته و غايه الشـى ء عله تمـامه لا عله بطلانه فلما بطلت الشـقوق الثلاثه فثبت أن الجوهر الصورى مما يشـتد فى وجوده و يتكامل فى تجوهر ذاته و يتطور فى أطـواره و يسـتوفى الـدرجات الطـبيعيه و النبـاتيه و الحيـوانيه و البشـريه إلى مـا شـاء الله تعـالى و قـد علمت من تضـاعيف البيان فيما سـبق أن الأفاعيل الـذاتيه متوجهه بالـذات إلى ما هو خير و كمال و لا يتوجه شـى ء من الأشـياء فى سـلوكه الطبيعى نحو شـى ء مناف له مضاد إياه إلا بقسر قاسر أو قاطع طريق له من خارج بل الكشف و البرهان قد أوجبا أن الأشياء كلها طالبه للخير الأقصى و النور الأعلى جل مجده و لنعد إلى ما كنا فيه

البرهان الثانى على مغايره النفس للمزاج

أنه لاـ شـک أن النبـات و الحيوان- متحركان من تلقاء أنفسـهما إلى كمالاتهما فى الكم و الكيف و لا محاله أن الحركه تقع فى أمزجتهمـا أيضـا لأـن الأـمزجه تـابعه للممتزجات فالمزاج يبـدل عنـد الحركه و المحرك باق غير متبـدل فالمزاج ليس هو ذلك المحرك و أيضـا فلأـن البـدن الـذى يسوء مزاجه بمرض و شـبهه قـد يعود إلى المزاج الصـحيح و لا بـد له من معيـد و ليس هو المزاج الصـحيح الـذى قـد بطل و لا المزاج الفاسـد فإذن المحرك المعيـد غير المزاج و ليس خارجا عن جسم الحيوان- لأنه لو كـان مفارقـا فهو لاـ يفعـل إلاـ بواسـطه قوه جسـمانيه كمـا عرفت و إن لم يكن مفارقـا فهو لاـ يفعـل إلا بمشاركه الوضع (۱) أو بالجسـميه المشتركه و همـا باطلان أما الثانى فظاهر كما مر و أما الأول فلما (۲)يعرف بأدنى تأمل من أنه ليس اغتـذاء الحيوان و نموه و توليده بقسر قاسر فيكون بقوه فيه و هو المطلوب.

۱- الترديد على سبيل منع الخلو فإنه لو فعل بالجسميه المشتركه لكان فعله بمشاركه الوضع أيضا، س ره

۲- بهـذا التأويـل كما يظهر بطلان الأول يظهر بطلان الثانى إلا أن يكون المراد بالثانى هو الجسـميه المشتركه من الحيوان الـذى هو متحرك فى مزاجه لا أن المنفصل من الحيوان يحركه بالجسميه المشتركه فتدبر، ل ره

البرهان الثالث

لو كان المحرك هو المزاج لما حدث الإعياء لأن الإعياء إنما يكون بسبب حركه طاريه على الجسم على خلاف ما يقتضيه طبعه و ليس يمكن أن يقال- إن طبائع البسائط تقتضى حركه خلاف ما يقتضيه امتزاجها لأن فعل الطبائع بعد امتزاجها- يجب أن يكون من جنس فعلها حال بساطتها و لا يختلفان إلا بالقوه و الضعف فإنه لو كان مقتضى المزاج مقابلا لمقتضى الطبائع لكانت تلك الطبائع تقتضى أمرين متقابلين و ذلك ممتنع فلو كان محرك الحيوان هو مزاجه لما حدث الإعياء و لما تجاذب مقتضى النفس- و مقتضى الطبيعه عند الرعشه فلذلك قال الشيخ فى الإشارات إن الحيوان متحرك بشى ء غير مزاجه الذى يمانعه كثيرا حال حركته فى جهه حركته بل فى نفس حركته قال الشارح المتقدم يريد بقوله حال هذه الحركه البطوء و السرعه كما فى الإعياء فإن المزاج يمانع كون الحركه سريعه كالإنسان إذا أراد رفع قدمه فجهه الحركه الإراديه هى الفوق و عند الإعياء لا يكون الحركه سريعه و يريد بقوله فى جهه حركته ممانعه النفس و الطبيعه كما فى الرعشه لأن النفس تحركها إلى فوق و المزاج إلى أسفل فيتركب الحركه منهما و يريد بقوله فى نفس حركته أن الإعياء ربما ينتهى إلى حيث لا يقوى النفس على التحريك أصلا.

و قال الشارح المحقق المراد بحاله الحركه وقت الحركه و المزاج قد يمانع فى جهه الحركه كما إذا صعد الإنسان على جبل فإنه يريد الفوق و مزاج بدنه- لغلبه الثقلين تقتضى السفل و المراد بقوله فى نفس حركته أن المزاج يقتضى السكون على وجه الأرض لمقتضى الثقل المذكور و النفس قد تريد الحركه على وجه الأرض- و رد ما ذكره فى باب الرعشه بأنها لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل و من كل حركه فى جهه تريدها النفس و من كل حركه فى مقابل تلك الجهه تحدث من امتناع العضو عن طاعه النفس فإنه إذا أحدث محرك ميلا إلى جهه و عارضه مانع أحدث ذلك المانع ميلا إلى مقابل تلك الجهه.

البرهان الرابع

أن الإدراك الحسى فى هذا العالم لا يكون إلا بتكيف الآله بكيفيه من باب المحسوس فاللمس لا يتحقق إلا مع استحاله مزاج العضو اللامس

فالمـدرک لتلک الکیفیه إن کان المزاج فـذلک إما أن یکون المزاج الذی قد بطل و هو ممتنع أو الذی حدث و هو أیضا ممتنع لأن المزاج الصحیح الأصلی لا یدرک ذاته- فکیف یدرک المزاج الغریب المتجدد ذاته.

و بالجمله الإحساس یسـتدعی الانفعال و الشـی ء لا ینفعل عن نفسه فإذن لا بـد فی الإحساس من شـی ء باق عند توارد الحالتین لیحصل الشعور بذلک التغیر و المزاج غیر باق.

البرهان الخامس

أن الحیوان قد یتحرک فی مزاجه إما عن الاشـتداد إلی الضـعف- أو عن الضـعف إلی الاشتداد و لا شک أن المتحرک (۱) غیر المتحرک فیه فالمتحرک فی المزاج غیر المزاج.

البرهان السادس

من العرشـیات قـد علمت أن الإدراک عباره عن وجود المدرک بالفتح للمدرک بالکسـر فنقول لو کانت النفس هی المزاج لزم أن یکون العرض موجودا لنفسه و التالی محال فالمقـدم مثله و أما بیان الملازمه فلأن النفس تـدرک المزاج و المزاج لأنه کیفیه ملموسه تکون عرضا فلو کانت النفس هی المزاج فیکون العرض موجودا لـذاته و أما بطلان التالی فلأن وجود العرض فی نفسـه هو وجوده لموضوعه لا لذاته- فلیس إذن المدرک هو المزاج بل موضوع آخر و لیس ذلک هو الجسم المطلق لأن ذلک ممتنع و إلاـ لکان کل جسم دراکا و لا أیضا الجسم العنصری و إلا لکان کل جسم عنصـری دراکا و هو خلاف الواقع فإذن القوه التی تدرک المزاج شی ء غیر المزاج و لا الجسم الذی قام به المزاج بل شی ء غیرهما و هو المطلوب.

البرهان السابع

أنا سنقیم البراهین علی تجرد النفس الحیوانیه و القوه الخیالیه (۲) عن الأجسام العنصریه و الطبیعیه و التجرد فوق الجوهریه فبطل کون النفس مزاجا

۱- و الظاهر المحرک بدل المتحرک فی الموضعین فإن المتحرک هو البدن فتفطن، ل ره

۲- عطفهـا إشـاره إلی أن النفس الحیوانیه مجرده بحسب القوه الخیـالیه لا بحسب اللمس کبعض الحیوانات التی لها اللمس فقط ثم إن مـا سـبق من أنـا لاـ نسـتدل بـالتجرد علی الجوهریه کمـا فعله المتـأخرون هو التجرد العقلی و هنـا وقع الاسـتدلال بـالتجرد البرزخی الخیالی فلا منافاه و إن لم یشمل هذا أیضا جمیع النفوس کالنباتیه، س ره

اعلم أن من الناس من حاول إبطال كون المزاج نفسا بطريق آخر و هو أن مزاج العضو البسيط مشابه لمزاج جزئه فلو كان المشكل مزاجه لكان شكل الكل و شكل الجزء واحدا و التالى باطل فكذا المقدم.

و اعترض عليه بعض الفضلاء بأن المشكل عنده هو القوه المصوره و هى قوه ساريه فى محلها و جزؤها مساو لكلها فى الماهيه فيعود المحال فى القوه المصوره ما ألزم فى (۱) المزاج و كذلك أيضا يلزمه أن يكون شكل جزء (۲) الفلك مساويا لشكل كله.

أقول أما القوه المصوره فهى و إن كانت ساريه فى العضو لكن فعلها للتصوير ليس بالاستقلال بل طاعه و خدمه للنفس فتفعل التشكيل فى الأعضاء بحسب أغراض النفس و حاجاتها و أما فعل القوى البسيطه التى تفعل الكرات فلأجل أن القوه الواحده- إذا اقتضت فى ماده واحده مقدارا معينا و أفادت شكلا كان مقتضاها من الأشكال الكرويه- فإذا سبق شكل الكرويه للكل يمنع ذلك أن يكون للجزء شكل آخر للاتصال (۳) الواقع فيها و قال أيضا لو كان المحرك قوه مزاجيه تحركت إلى جهه واحده فإن المزاج

۱- من وحده شكل الكل و الجزء و كلمه ما بدل للمحال و خبر مبتدإ محذوف، س ره

۲- لأن المشكل هو طبيعه الفلك و هى واحده و ليس لها شعور و إراده و سنوح أعراض كالمصوره و المزاج فيلزم أن يكون كل جزء من الفلك كره و ليس كذلك، س ره

۳- يعنى ليس هاهنا بالحقيقه بعض و بعض بل متصل واحد و الاتصال الواحدانى مساوق للوحده الشخصيه فإذا تشكل الموضوع بشكل يمنع ذلك أن يكون للجزء شكل آخر نعم لو انفصل جزء من الفلك عنه لكان كره لكن لا يخفى أنه يمكن أن يقال بذلك فى المزاج أيضا فنقول هو المشكل لكن إذا أفاد شكلا للكل يمنع ذلك من إفادته للجزء. إن قلت إن موضوع المزاج ليس بسيطا فإن صور العناصر باقيه فى المواليد و ليس اتصال حقيقى فيها لوجود المفاصل بتصغر الأجزاء و تماسها. قلت الكلام فى الماده القريبه كالعصبيه و العظميه أو نحوهما و هى واحده لا البعيده و إلا فلا يتم الدليل لجواز تفاوت الشكل بتفاوت القابل، س ره

الواحـد مقتضاه واحـد و اعترض عليه الفاضل المـذكور بأن هـذا أيضا منقوض بالقوى النباتيه- فإن كلا منها واحـده تفعل أفعالا كثيره كذلك هاهنا.

أقول و الجواب بمثل ما مر فإن القوى النباتيه تفعل أفعالا مختلفه على حسب أغراض النفس فبهذه البراهين (۱) التسعه المذكوره ظهر أن النفس الحيـوانيه ليست قوه (۲) مزاجيه كـالصور المعـدنيه مع أن المعـدنيات أيضـا ليست آثارهـا و لوازمهـا إلاـ بصور جوهريه غير أمزجتها

فصل (۲) في بيان تجرد النفس الحيوانيه و عليه براهين كثيره

منها أن الحيوان قد يتزايد أجزاؤه تاره و يتناقص أخرى

منها أن الحيوان قد يتزايد (۳) أجزاؤه تاره و يتناقص أخرى

بالتحليل فإنه ما من بدن حيواني إلا و تستولي عليه الحراره الغريزيه و الأسطقسيه الداخلتان و حراره الحركه و الهواء المطيف به سيمـا عنـد اشـتداد الصيـف بارتفـاع الشـمس و ذلـك الحيـوان بـاق بشـخصه في الأـحوال كلهـا فعلمنـا أن هـويته مغـايره للبنيه المحسوسه.

۱- و ليعلم أن غالب المقدمات المأخوذه في هذه الحجج مقدمات طبيعيه أو طبيه مأخوذه من علومها على نحو التسليم و الأصول الموضوعه بيانها على الفن الذي أخذت منه، ط مد

۲- أي ليست مزاجا و إنما عبر بالقوه لإطلاق القوه الفعليه على الأعراض أيضا كالحراره فإنها مبدأ التغيير كما مر في مرحله القوه و الفعـل و عبر بياء النسـبه من باب نسـبه العام إلى خصوصـياته كإطلاق الجوهر الصوري على الصوره فالهيولاني على الهيولى و نحوهما تمييزا لـذلك العام أو من باب التجريـد البديعي. و قوله كالصور المعدنيه من باب التشبيه بالضد و هذا أدل دليل على ما قلناه، س ره

۳- و هذا ما أشار إليه المحقق الطوسي قدس سره في التجريد بقوله و غير المتبدل غير المتبدل و اعتراض المحقق القوشجي عليه بأن هـذا جار في النفس الحيوانيه فتكون مجرده فالـدليل أعم من المدعى فاسد لأن المدعى أيضا عام لأن بناء المعاد الجسـماني على تجرد النفس الحيوانيه بحسب القوه الخـاليه و بـدون هـذا لاـ يمكن إثبـاته و لكنه لم يخطر ببـاله هـذا الانتبـاه و ليس ملايما لمذاقه، س ره

و منها أن البهائم تدرك هوياتها الإدراكيه

و كيف لا و هى تهرب عن المؤلم و تطلب اللذيذ و ليس هربها عن مطلق الألم أما أولا فلأن المشهور أنها لا تدرك الكليات و لو أدركتها لكان ما نحن بصدده ألزم و أما ثانيا فلأنها لا تهرب عن ألم غيرها- مع أن ذلك أيضا ألم فهى إذن تهرب عن ألمها فهو يقتضى علمها بأنفسها و ذلک يقتضى تجردها بوجهين.

أحدهما أن العلم يقتضى ثبوت الشى ء المدرك بالفتح للشى ء المدرك بالكسر- و الصوره التى تحل الماده وجودها للمحل لا لنفسها و كل ما وجوده (۱) لنفسه مجرد عن المحل فالمدرك لذاته مجرد عن المحل و ثانيهما أن علم الحيوان بهويته دائم و ليس بمكتسب بالحس و علمه بأعضائه الظاهره و الباطنه ليس كذلك فهويته (۲) مغايره لأعضائه.

أما الصغرى فلأن العلم بوجود النفس لو كان مكتسبا لكان إما (۳) بالحس و هو باطل فإن الحس لا يحس بنفسه فكيف بما هو آله لها و مستعمله إياها- و أيضا (۴) ربما يعلم ذاته عند ما لا يحس بشى ء أصلا و أما بالفكر فلا بد من دليل- و الدليل إما عله النفس أو معلولها و الأول باطل لأن عله النفوس شى ء أجل من أن يحيط به علم الحيوان و أيضا الأكثرون (۵) من الناس يعرفون أنفسهم و إن لم يخطر ببالهم

۱- أى وجوده بالفعل فلا يرد الهيولى إذ ليس لها وجود بالفعل إلا فعليه القوه، س ره

۲- إن قلت النتيجه لهذا القياس أن علمه بهويته مغاير لعلمه بأعضائه لا ما ذكره. قلت قد ثبت أن العلم و المعلوم بالذات متحدان بالذات، س ره

۳- إن قلت هذا الكلام فى قوه أن يقال لو كان مكتسبا بالحس لكان إما بالحس لأنه نقيض قوله و ليس بمكتسب بالحس و هو باطل. قلنا هذا نقيض لكلا الجزءين لأن قوله علم الحيوان بهويته دائم بمنزله قوله ليس بمكتسب بالحس و بغيره إذ المكتسب ليس بدائم كما لا يخفى فقوله و ليس بمكتسب بالحس- من باب ذكر الخاص بعد العام، س ره

۴- كما فى الهواء الطلق على ما سنذكره، س ره

۵- إن قلت الكلام فى النفس الحيوانيه قلت إذا كان الإنسان كذلك فالحيوان بطريق أولى مع أن أكثر الناس لا تفاوت بينهم و بين الحيوانات، س ره

عله أنفسهم و الثانی أیضا باطل لأنه إما أن یکون الوسط فی الاستدلال هو الفعل المطلق أو فعله المضاف إلیه فإن اعتبر الفعل المطلق لزم إثبات فاعل مطلق لا فاعل هو هو و إن اعتبر الفعل المضاف فالعلم بالفعل المضاف إلی الشخص توقف علی العلم به- فلو اکتسب العلم به من العلم بالفعل المضاف إلیه لزم الدور فثبت أن علم الحیوان بنفسه غیر مستفاد من حس أو دلیل.

و أما الکبری فلأن الإنسان لا یعرف أعضاؤه الظاهره إلا بالحس و لا أعضاؤه الباطنه إلا بالتشریح فکذا الحیوان لا یعرف أعضاؤه إذا عرف إلا بأحدها.

برهان آخر علی أن الحیوان لیس هو البنیه المحسوسه

فنقول لو فرض الحیوان کأنه خلق (۱) دفعه و خلق کاملا و لکنه محجوب الحواس عن مشاهده الخارجیات- و إنه یهوی فی خلإ أو هواء طلق لا یصدمه قوام الهواء و لا یحس بشی ء من الکیفیات- و فرقت بین أعضائه حتی لا یتلامس فإنه فی هذه الحاله یدرک ذاته و یغفل عن کل أعضائه الظاهره و الباطنه بل یثبت لذاته و لا یثبت لها مقدارا و لا طولا و لا عرضا و لا جهه من الجهات و لو تخیل وضعا أو جهه أو عضوا من الأعضاء فی تلک الحاله لم یتخیله علی أنه جزء من ذاته و ظاهر أن المشعور به غیر المغفول عنه فإذن هویته مغایره لجمیع الأعضاء

فصل (۳) فی دفع ما أورد علی جوهریه النفس من الشکوک

فصل (۳) فی دفع ما أورد علی جوهریه النفس من الشکوک (۲) قالوا إن القوی النباتیه حاله فی الأجسام و کذا نفس الحیوان لکونها مدرکه للجزئیات و فاعله للأفعال الجزئیه و الجوهر المفارق (۳) یستحیل

۱- لیس من البعید أن یمنع ذلک و خاصه فی غیر الإنسان من سائر أنواع الحیوان، ط مد

۲- أی علی کونها جوهرا فقط لیست فیها شائبه العرضیه فافهم، م ره

۳- إن أراد المفارق حتی من علائق الماده فالحکم صحیح و لکن النفس الحیوانیه لیست مفارقه بتلک المثابه و إن أراد المفارق فی الجمله فالحکم لیس بصحیح، م ره

أن يكون (۱) (۲) مدركا للجزئيات و فاعلا للأفعال الجزئيه فإذن تلك النفس قوه جسمانيه عله للمجموع (۳) المركب من البدن و منها فتلك القوى النباتيه و الحيوانيه موجوده كل واحد منها فى محل غير متقوم بذاته بل بتلك القوه فهى إذن جوهر صورى فمن جوز كون شى ء واحد جوهرا و عرضا باعتبارين قال إن النفس من حيث إنها جزء للنبات أو الحيوان جوهر و من حيث إنها تقوم بمحل مستغن عن الحال فى جسميته عرض و كذا من أحال كون (۴) القائم بالمحل جوهرا أنكر جوهريه النفس مطلقا و قد علمت فساد هذين القولين (۵) ثم للقائلين بعرضيه النفس متمسكات.

۱- إن قلت أ ليس المفارق مدركا لذاته المشخصه قلت بلى و لكن بالحضور- و الكليه و الجزئيه من أقسام العلم الحصولى و أيضا المستحيل إدراك الجزئى المتغير بالآلات المتغيره لا الجزئى المجرد، س ره

۲- إن أراد أن الجوهر المفارق مطلقا و إن كان مفارقا خياليا يستحيل أن يكون مدركا للجزئيات و فاعلا لها فممنوع و إن أراد أن المفارق العقلى يستحيل أن يكون كذلك فمسلم و لكن يلزم منه أن لا يكون النفس الحيوانيه من المفارقات العقليه و لا يلزم منه أن لا تكون من المفارقات مطلقا و المطلوب هو الثانى لا الأول فلا تغفل، ل ره

۳- أى عله ناقصه فمن حيث إنها عله للمجموع الذى هو جوهر و جزء له يكون جوهرا لئلا يلزم تقوم الجوهر بالعرض و من حيث استغناء المحل فى الجسميه عن الحال يكون عرضا، س ره

۴- وجه المحاليه ما سيذكر من الدور فإنهم قالوا الحال لا محاله محتاج إلى المحل فلو احتاج المحل إليه لدار فهو مستغن و الحال فى المحل المستغنى عرض- و لذا قالوا بعرضيه الصور النوعيه لكن ليسوا قائلين بالهيولى فلا يلزم عرضيه الصوره الجسميه بمقتضى هذه القاعده، س ره

۵- أما الثانى فلما مر فى الجواهر و الأعراض أن الحال محتاج فى التشخص إلى المحل و المحل لا يمكن أن يحتاج إليه من هذه الجهه بل من جهه أخرى فأما فى قوام وجودها كالاحتياج إلى الصوره الجسميه أو فى نوعيتها كالصوره النوعيه فلا دور- و أما العرض فهو الحال فى المحل المستغنى فى الوجود و التنوع معا. إن قلت ما معنى احتياج الماده إلى الصوره النوعيه فى التنوع و نفس الجسميه أيضا نوع تام إذ الاعتبار فى التماميه بالوجود فى العقل و الجسم فى العقل قديم بجنسه و هو الجوهر و فصله و هو القابل للأبعاد. قلت مرادهم بالتنوع صيروره الجسم نوعا تاما من الأنواع المتكافئه كالبسائط و المركبات التى كل منها فى عرض الآخر و الجسميه المشتركه بين الأجسام النوعيه ما هى من الأنواع المترتبه كالهيولى لأنها أيضا نوع بسيط هذا. و أما الأول فلأن التركيبان أدى إلى الوحده الحقيقيه فكيف يكون وجود واحد جوهرا و عرضا و قد مر أن القياس إلى الأشياء لا يغير جوهريه الشى ء و لا عرضيته و إن لم يؤد إليها فليس جزءا بالحقيقه كالحجر الموضوع بجنب الإنسان، س ره

أحدها أن الحال يمتنع أن يكون سببا لمحله لاستحاله الدور فلا يكون جوهرا.

و ثانيها و إن يساعدونا على أن الحال يمكن أن يكون من مقومات المحل- لكن قالوا إن النفس ليست كذلك لأنها إنما تحدث عند حدوث المزاج الصالح- و المتأخر لا يكون عله للمتقدم فالنفس لا تكون عله لحصول المزاج و ثالثها أن النفس لو كانت جوهرا لكان الجوهر ذاتيا لها لأنه جنس لما تحته من الأنواع المحصله فلو كانت النفس جوهرا لكان العلم بجوهريتها بديهيا حاصلا من غير كسب و التالى باطل فكذا المقدم.

و الجواب أما عن الأول فقد مر فيما مضى.

و أما عن الثانى فلما مرت الإشاره إليه من أن المزاج الذى هو عله معده- لفيضان نفس أو صوره جماديه على الماده المستعده به غير المزاج الذى تقيمه و تحفظه تلك النفس أو الصوره فاندفع الدور.

و أما عن الثالث فالذى ذكره الشيخ هو أنا لا نعرف من النفس إلا أنها شى ء مدبر للبدن فأما ماهيه (۱) ذلك الشى ء فمجهوله و الجوهر ذاتى لتلك الماهيه لا لمفهوم أنه شى ء ما مدبر للبدن فما هو متقوم بالجوهر غير معلوم لنا و ما هو معلوم لنا غير متقوم بالجوهر فزالت الشبهه.

و اعترض عليه بعض الفضلاء بأن علمى بنفسى غير حاصل بالكسب كما برهن عليه- فلا يخلو إما أن لا أعلم نفسى إلا من حيث إن لها نسبه إلى بدنى أو أعلم حقيقتها فالأول

۱- يعنى أن ذاتى الشى ء إنما يكون بين الثبوت إذا كان ذلك الشى ء متصورا بالكنه- لا- بأمر صادق عليه مطلقا بل على التفصيل أيضا لا على سبيل الإجمال كتصور المحدود- فإن الفرق بينه و بين الحد بالإجمال و التفصيل، س ره

باطل لما قد مضى و ثبت أن علمى بنفسى ليس غير نفسى و أنه أبدا حاصل بالفعل و هى جوهر بالحقيقه و ليست من باب المضاف قال و العجب ممن يقول بهذين القولين ثم يغفل عن تناقضهما لا لموجب ثم قال و الجواب الصحيح أن يقال الجوهريه ليست من الأمور الذاتيه فلذلك جاز أن يبقى مجهولا كما بيناه من قبل.

أقول أما كون الجوهر ذاتيا للأنواع الجوهريه فقد صح لنا بالبرهان و أما كونه مجهولا فى النفس مع كونها معلومه الحقيقه لا بالكسب فله وجه آخر لم يحصله هذا الفاضل و أمثاله و هو أن الجوهر ذاتى للماهيات التى يتركب من جنس هو مفهوم الجوهر و فصل محصل له و ليس الجوهر جنسا للوجودات إذ الوجود كما سبق لا ـ جنس له و لا ـ فصل له و العلم بالشى ء إذا كان بحصول صوره زائده حصلت عنه فى ذات المدرك فذلك العلم إذا كان بكنهه فلا بد أن يكون بحده المشتمل على جنسه و فصله.

و أما إذا كان العلم به بعينه فهو وجوده المخصوص و هويته الشخصيه و الوجود من عوارض الماهيه و الماهيه أيضا غير داخل فى وجودها و العلم الحصولى صوره كليه و مقوماتها أيضا أمور كليه و العلم الحضورى هويته شخصيه غير محتاج الحصول إلى تقدم معنى جنسى أو فصلى.

فالإنسان متى رجع إلى ذاته و أحضر هويته فربما غفل عن جميع المعانى الكليه حتى معنى كونه جوهرا أو شخصا أو مدبرا للبدن فإنى لست أرى عند مطالعه ذاتى إلا وجودا يدرك (۱) نفسه على وجه الجزئيه و كل ما هو غير الهويه المخصوصه التى أشير إليها بأنا خارج عن ذاتى حتى مفهوم أنا و مفهوم الوجود و مفهوم المدرك نفسه و مفهوم المدبر للبدن أو النفس أو غير ذلك فإن جميعها علوم كليه أشير إلى كل منها بهو و أشير إلى

۱- الأولى فى العباره أن يقال إلا وجودا مدركا نفسه لأن الاستثناء مفرغ- و يمكن أن يقرأ بالإضافه و حاصل كلامه أن للنفس كبارئها مقاما أحديا و مقاما واحديا على نحو الآيه فالمقام الأحدى ملاحظه الذات فقط من دون ملاحظه كونها جامعه الكمالات- و مع قطع النظر عن المعانى الصادقه عليها و المقام الواحدى ملاحظتها مع أسمائها الحسنى- و صفاتها الجماليه و الجلاليه من الحياه و التعقل و التوهم و التخيل و الإحساس و القدره و التجرد و غيرها، س ره

ذاتی بأنا فالغفله عن الجوهریه أو الجهل بها لا ینافی کونها من المحمولات الذاتیه لماهیه الإنسان و کذا الحیوان.

و یمکن حمل کلام الشیخ علی هذا لیندفع عنه التناقض المذکور فقد تبین و تحقق من تضاعیف الکلام أن النفس النباتیه لیست بجسم و ثبت أیضا أن بعض النفوس مما یصح لها الانفراد بذاتها و هی التی ثبت لها إدراک تخیلی بالفعل أو إدراک لذاتها و هویتها- فلم یقع فی جوهریتها شک کالإنسان و غیره من الحیوانات التامه الحواس التی لها القوه الإدراکیه الباطنه کالوهم و الحفظ و التخیل.

و أما الحیوانات التی لیس لها إلا قوه اللمس و ما یقرب منها و سائر النباتات- فجوهریتها کما سبق بأن الماده القریبه بوجود هذه الأنفس فیها إنما هی بمزاج خاص (۱) و هیئته و الماده إنما تبقی بذلک المزاج ما دامت النفس موجوده لأنها التی تجعلها بذلک المزاج فإن النفس لا محاله عله لتکون ماده النبات و الحیوان علی المزاج الذی لها و هی مبدأ التولید و التربیه فالموضوع (۲) القریب للنفس یمتنع أن یکون هو ما هو بالفعل إلا بالنفس لا بأن یتحصل أولا بسبب آخر ثم لحقته النفس لحوقا ما لا حظ له بعد ذلک فی حفظ مزاجه و تقویمه و ترکیبه کالحال فی الأعراض اللازمه أو غیر اللازمه کما زعمه بعض الناس بل أکثرهم أن المنی یتحصل أولا بصوره معدنیه ثم یضاف إلیها صوره نفسانیه و لیس کذلک فإن النفس مقومه لموضوعها القریب موجده إیاه بالفعل و إذا فارقت النفس فسد موضوعها القریب و زالت القوی المتشعبه منها فیه و صیر الموضوع

۱- هذا المزاج لیس هو المزاج الذی هو جامع لتمام استعداد حدوث النفس المتقدم علیها تقدم المستعد التمام علی المستعد له و هو تقدم بالذات بالمعنی الأعم بل هو مزاج منبعث من النفس انبعاث الظل من الأصل و هو مجعول بجعلها و هی مقدمه علیها تقدم ما بالذات علی ما بالعرض و تقدم المرتبه العالیه علی المرتبه الدانیه المتصله بها اتصالا علی نحو الاتحاد تدبر تفهم، م ره

۲- المراد بالموضوع المحل مطلقا لا المحل المستغنی عن الحال و الحاصل أن النفس الحیوانیه و النباتیه مقومه للمحل القریب و کل حال مقوم للمحل جوهر، س ره

البعید بحاله أخرى إما أن یبطل و یضمحل نوعه و جوهره الذی به کان ماده للنفس أو یخلف (۱) النفس فیها صوره یستبقی الماده على طبیعتها و کیفیه هذا الاستخلاف لا یخلو عن صعوبه- فإن تلک الصوره لو کانت من فعل النفس فتزول بزوالها و إن لم تکن من فعلها و کانت الماده متحصله بصوره أخرى غیر النفس فلم تکن النفس جوهرا محصلا لما فرض ماده لها- و لعلنا بینا وجه تخلف تلک الصوره من النفس کما فی العظم و الشعر و الظفر و القرن- و غیر ذلک من آثار النفوس الحیوانیه و النباتیه و لست الآن بصدد الخوض فی ذلک- و الذی هو أحوج إلى الحل فی هذا الموضع إشکال آخر یختلج فی صدور أکثر المشتغلین بالفکر فی أحوال النفوس و هو أن لأحد أن یقول إن سلمنا أن النفس النباتیه عله لقوام مادتها القریبه لکونها مفیده لمزاجها (۲) و جامعه لأجزائها و أما النفس الحیوانیه فهی تلحق النباتیه بعد تقویم الماده بجوهر نفسانی هی العله القریبه لقوام مادتها فیلزمها اتباع هذه النفس الحیوانیه فتکون النفس الحیوانیه إنما تنطبع فی ماده متقومه بالنفس النباتیه فتکون الحیوانیه تقوم بالموضوع المتحصل قبلها لا- بها فیکون وجودها وجود عرض (۳) فنقول فی الجواب إنه إما أن یعنی بالنفس النباتیه النفس النوعیه التی تختص بالنبات

۱- هذا هو الحق و لو لا هذه الخلیفه لما کان لزیارات أهل القبور وجه و متى ضعف الاستخلاف هنا قوی الإحیاء فی الآخره و هذا کیفیه إحیاء العظم الرمیم و العظم متى اشتدت رمیمیته قویت حیاته على عکس ما یتوهمه العوام و الکفره السائلون بقولهم مَنْ یُحْیِ الْعِظامَ وَ هِیَ رَمِیمٌ، س ره

۲- هذا الإشکال إنما هو على تقدیر أن یکون المزاج المتعلق به النفس النباتیه بعینه المزاج المتعلق به النفس الحیوانیه و أما إذا کانا متغایرین فکل مقوم لشی ء و یرشدک إلیه قوله قده فیما مر إن الماده القریبه لوجود هذه النفوس إنما هی بمزاج خاص و هیئه، س ره

۳- أقول قد مر أن خصوصیه المزاج من تتمه الماده و لا شک أن المزاج الخاص الذی یستحق الماده النفس الحیوانیه محفوظ بالنفس الحیوانیه کما مر أیضا و إذا کان الأمر کذلک فکیف تکون لحوق النفس الحیوانیه للماده بعد تحصلها لجوهر نفسانی بل العله القریبه لقوام مادتها حتى یلزم أن یکون وجود النفس الحیوانیه وجود عرض فتدبر، ل ره

دون الحيوان أو المعنى الجنسى العام الذى يعم النفس النباتيه و الحيوانيه بل الإنسانيه أيضا و هو مبدأ التغذى و النمو و التوليد أو يعنى بها قوه النفس التى يصدر عنها هذه الآثار الثلاثه النباتيه فإن عنى به الأول فذلك غير موجود فى الحيوان متحصلا بالفعل على وجه التحصيل و التنويع كما ليس السواد الضعيف موجودا فى السواد الشديد بالفعل- و إن عنى به المعنى الثانى فالمعنى العام يقتضى أثرا (١) عاما فإن الصانع العام ينسب إليه المصنوع العام كالكاتب المطلق ينسب إليه الكتابه المطلقه فليست الماده النباتيه مما يتحصل بنفس نباتيه جنسيه مطلقه فإن الجنس الطبيعى غير موجود على الانفراد و لا الكليات الطبيعيه كالنوع الطبيعى و الفصل الطبيعى و العرض العام الطبيعى مما يمكن أن يوجد مجرده عن القيود الوجوديه و إذا لم يتحصل الماده بالمعنى العام النباتى فإذا تحصل هذا العام بقوه الحس و الحركه فليست هذه القوه الحيوانيه مما يلحق أمرا متحصل القوام بذاته- لحوق العارض للموضوع له و إن عنى به المعنى الثالث فليس الأمر كما يظنه من لا يمعن فى صناعه الحكمه النظريه من أن القوه الناميه تفعل أولا بدنا حيوانيا ثم يأتيها القوه الحيوانيه و تتصرف فيها بالاستخدام و يجعلها آله من آلاتها و قوه من قواها كما يجرى مثله فى الأفعال الصناعيه التى تقع بين القاصدين المختارين بل القوه النباتيه هى قوه من نفس لها غير تلك القوه قوى أخرى لا توجد قبل تلك النفس و إلا لكانت آله الشى ء

١- الطبيعه الجنسيه المأخوذه لا بشرط إنما تقتضى الأثر إذا كان منضما إليها الفصل- و بهذا الاعتبار أسندوا العرض العام إليها كما أسندوا الخاصه إلى الفصل و أما مع قطع النظر عن هذا فلا وجود فلا اقتضاء لأن وجود الجنس وجودات لاستهلاكه فى وجودات الأنواع فلا يحاذيه شى ء على حده وراء مصاديق الأنواع و لذا يقال فى تعريفه هو المقول على الكثره المختلفه الحقائق بخلاف النوع لأنه موجود مجرد عن الماده و العوارض الغريبه فى عالم العقل المنفصل أو المتصل و الجنس وجوده فى العقلين أيضا بنحو الاستهلاك فى النوع المعقول فالاقتضاء إنما هو للفصل. إن قلت نحن نتصور الحيوان مجردا عن الفصول فكيف قلتم إن الجنس فى العقل أيضا بنحو الاستهلاك- قلنا الحيوان المتصور كذلك ماده عقليه لا جنس إنما الجنس ما هو فى ضمن الإنسان المعقول و أيضا المبهم الحيوان من حيث الوجود لا من حيث المفهوم، س ره

مستعمله قبل وجود ذی الآله و هذا من المحالات (۱) عند المتدرب فی صناعه الحکمه- فالقوه النباتیه من شعب القوه الحیوانیه غیر متحصله إلا بها کما أن الحیوانیه حقیقه غیر متحصله فیما له جوهر نطقی إلا بالجوهر النطقی و ستعلم أن لکل بدن منا نفسا واحده و أن سائر القوی معلوله لها منشعبه منها فی الأعضاء هذا علی ما اشتهر عند أئمه الحکمه من المتأخرین.

و أما الذی استقر علیه اعتقادنا فهو أن النفس (۲) کل القوی و هی مجمعها الوحدانی و مبدؤها و غایتها و هکذا الحال فی کل قوه عالیه بالنسبه إلی ما تحتها من القوی التی تستخدمها و إن کان استخدامها بالتقدیم و التأخیر فهذه القوی متقدمه بعضها علی بعض- و کل ما هو أقدم بالزمان فهو آخر بالرتبه و الشرف فالنفس التی لنا أو لکل حیوان- فهی جامعه لأسطقسات بدنه و مؤلفها و مرکبها علی وجه یصلح لأن یکون بدنا لها- و هی أیضا التی تغذیه و تنمیه و تکمله شخصا بالتغذیه و نوعا بالتولید و تحفظ صحته علیه و تدفع مرضه عنه و ترده علی مزاجه الصحیح الذی کان به صلاحه إذا فسد و تدیمه علی النظام الذی ینبغی فلا یستولی علیه المغیرات الخارجیه ما دامت النفس موجوده فیه- و لو لا أن النفس کما أنها مبدأ للأفاعیل (۳) الإدراکیه و الحیوانیه مبدأ للأفاعیل النباتیه

۱- الحاصل أن هذه القوه النباتیه إن لم یجعل من خوادم القوه الحیوانیه یلزم إجزاء مثل الأفعال الصناعیه فیها و هو فاسد و إن جعلت منها یلزم استعمال الآله قبل ذی الآله فعلی قول أئمه الحکمه النفس الحیوانیه موجوده أولا و مستخدمه للقوه النباتیه و علی تحقیق المصنف و قوله بالحرکه الجوهریه فمبدأ التغذیه و التنمیه و التولید طلیعه من نفس حیوانیه أو إنسانیه هی أصل محفوظ للقوی و أثرها فی الابتداء لیس إلا الاغتذاء و نحوه، س ره

۲- فإن کل بسیط الحقیقه کل الأشیاء التی تحته فهی الکثره فی الوحده بنحو أشد و أقوی کما أن القوی هی النفس بمعنی أنها شئونها و فنونها و مجالی ظهورها و محال انبساط نورها و هی الوحده فی الکثره و الأولی شهود المفصل فی المجمل- و الثانیه شهود المجمل فی المفصل و العله حد تام للمعلول و المعلول حد ناقص للعله کما مر- فالنفس هی القوی و القوی هی النفس، س ره

۳- المراد من الأفاعیل الإدراکیه واضح و المراد من الأفاعیل الحیوانیه أفاعیل الشهوه و الغضب و من الأفاعیل النباتیه هو الهضم و التغذیه و التنمیه و غیرها و من الأفاعیل الطبیعیه حفظ المزاج و تقویم الماده و الترکیب و التألیف، م ره

و الطبيعيه فى المـاده البـدنيه لمـا بقيت على صـحتها بل فسـدت باستيلاء الأحوال الخارجيه عليها و لما كان ما يعرض النفس من القضايا و الاعتقادات المحبوبه أو المؤلمه الوارده على النفس- التى تلـذها أو تؤلمها مؤثره فى البـدن مفيـده للقوى الناميه قوه أو ضعفا و ليس هـذا التأثير فى البـدن من الاعتقاد بما هو اعتقاد ما لم يتبعه انفعال فى المواد اللطيفه الساريه فى البدن من سـرور أو غم همـا أيضـا من الأحوال النفسانيه و لكن يتبعها تغيير فى أحوال الروح البخارى و مزاجه ثم فى أحوال البـدن الكثيف و مزاجه بتوسط القوى أما الفرح النطقى فيزيـد القوى البدنيه كالناميه أو ما هو أدنى منزله منها شده و نفاذا و الغم النطقى يفيدها ضـعفا و عجزا و فتورا حتى يفسـدها فعلهـا و ينتقص المزاج و ذلـك من أقوى الـدلاله على أن النفس يسـرى فعلهـا و تـدبيرها فى المـاده الأـخيره و القشـر الأكثف الأبعـد من لباب جوهرها الألطف الأعلى فقـد ثبت أن النفس الحيوانيه بل الإنسانيه جامعه لهـذه القوى الإـدراكيه و النباتيه- و موضوعاتها القريبه و البعيـده فهى إذن كمال لموضوع هو لا يتقوم إلا به و هو أيضا مكمل النوع و صانعه لأن الأشـياء (۱) المتخـالفه بالأـنفس متخـالفه بـالحقيقه النوعيه لاـ بمجرد العوارض الشخصـيه ليكون الأنفس للأبـدان كالهيئات اللاحقه للأنواع المحصله بعد تمامها.

و اعلم أيضـا أن القـوى النبـاتيه الموجوده فى النبـات مخـالفه بالمـاهيه و النوعيه- للقوى النبـاتيه الموجوده فى الحيوان و هى فى الموضـعين ليس بعرض كمـا توهم بـل جوهر أمـا فى النبـات فبالفعل و أما فى الحيوان فبالقوه و معنى القوه هاهنا غير ما يصـحبه الإمكـان الاسـتعدادى بـل هـذه القوه كمـا يقـال فى المعقولات بالقياس إلى العقل البسـيط إنها فيه بالقوه الفعليه الإجماليه و هى كائنه عن العقل البسيط تكون الفعل عن الفاعل لا تكون الشى ء عن القابل المستعد له

۱- تعليـل لتحقق النوعيه هاهنا بتخالف الأنفس. فإن قيل فيكون كل واحـد من زيـد و عمرو و خالـد و غيرهم نوعا منحصـرا فى شخصه- مع أن ذلـك من خواص العقول. قلت هـذا حق بحسب الباطن كما سيجى ء فإن الأشـخاص بحسب اكتساب الملكات أنواع جمه، س ره

فصل (۴) فی تعدید قوی النفس المنشعبه عنها فی البدن

اشاره

قال الشیخ فی الشفا

القوی النفسانیه منقسمه بالقسمه الأولیه إلی ثلاثه أجناس

اشاره

القوی النفسانیه (۱) منقسمه بالقسمه الأولیه إلی ثلاثه أجناس

أحدها النفس النباتیه

و هی کمال أول لجسم طبیعی آلی من جهه ما یتولد (۲) و یربو و یولد.

و ثانیها النفس الحیوانیه

و هی کما أول لجسم طبیعی آلی من جهه ما یدرک الجزئیات و یتحرک بالإراده.

و ثالثها النفس الإنسانیه

و هی کمال أول لجسم طبیعی آلی من جهه ما یدرک الأمور الکلیه و یفعل الأفاعیل الکائنه بالاختیار الفکری و الاستنباط بالرأی و لکل درجات متفاوته فی الکمالیه و النقص.

و للنفس النباتیه قوی ثلاث

اشاره

و للنفس النباتیه قوی ثلاث (۳)

۱- أطلق القوی علیها لأنها کثیرا ما تطلق علی القوی الفعلیه و المبادی الفعاله- حتی أطلق أرسطو القوه الإلهیه علی الواجب

تعـالى أو لأنها بالنسـبه إلى النفس الأرضـيه كقوى و النفس بمنزله الجنس تحتها نوعان السـماويه و الأرضـيه ثم الأرضـيه بمنزله الجنس لأنواع هى الإنسـانيه و الحيوانيه و النبـاتيه و كـل منها جنس لأنواع فأنواع النفس الحيوانيه نفس الفرس و نفس الحمار و غيرهـا و كـذا النبـاتيه و أمـا الإنسـانيه فهى بحسب البـاطن جنس تحته أنواع و أمـا فى الظاهر فهى نوع حقيقى أخير لاتحاد الحد فالمراد بالأجناس فى كلام الشيخ الجنس المصطلح و يحتمل أن يراد به الجنس اللغوى، س ره

٢- أى من الغـذاء فيطـابق مـا هو المشـهور و هو قولهم من جهه مـا يتغـذى و ليكون التعريف تامـا من جهه الـدلاله على أجزائها الثلاثه من الغاذيه و الناميه و المولده و أما المصوره فلا بأس بعدم الدلاله عليها لاسـتناد الأفعال المحكمه فى الحقيقه إلى الصانع الحكيم تعالى شأنه، س ره

٣- ما ذكره رحمه الله وحده من قوى النفس المنشـعبه و محالها تبعا لمن تقدمه من الحكماء يخالف ما يذكره أصـحاب التشريح و علمـاء الحيـاه اليوم غير أن مـا ذكره ره مبنى على التقسـيم و التعـداد بحسب أنواع الأعمال النفسـيه و هو أوفق بما سـيورده من الأبحاث النفسيه، ط مد

القوه الغاذیه

و هی التی تحیل جسما إلی مشاکله الجسم الذی هی فیه و تلصقه و تشبهه به بدل ما یتحلل عنه

و القوه المنمیه

و هی قوه تزید فی الجسم الذی هی فیه بالجسم المتشبه به زیاده متناسبه فی أقطاره طولا و عرضا و عمقا لیبلغ به کماله فی النشو.

و القوه المولده

و هی التی تأخذ من الجسم الذی هی فیه ماده شبیهه به بالقوه فتفعل فیها باستمداد (۱) أجسام أخری یتشبه بها من التخلیق و التشکیل ما یصیرها شبیهه به بالفعل.

و النفس الحیوانیه لها بالقسمه الأولی قوتان محرکه و مدرکه.

و المحرکه علی قسمین

إما محرکه بأنها باعثه علی الحرکه و إما محرکه بأنها فاعله و معنی الباعثه أنها عله (۲) غائیه و هی أشرف العلل الأربع کما علمت و تلک

۱- الفاء بمعنی ثم و یفعل بالبناء للمفعول لأن ذلک الفعل و التشبیه بالفعل إنما هما فی مثل الرحم و فعل المولده فی تلک الماده إعداد کل جزء منها بصوره خاصه کما قرر، س ره

۲- الباعثه ما ینبعث عنا الشوق إلی العله الغائیه فتوجیه الحمل فی کلام الشیخ من وجوه- أحدها أنها عین العله الغائیه بحسب العین لأن العله الغائیه مطلوبه للشوقیه و هی ما لأجله الفعل و الشوق و الطالب و المطلوب من سنخ واحد فالنور یطلب النور و النار یطلب النار- و الطیبات للطیبین و الخبیثات للخبیثین و لذا یقال العشق النفسانی مبدؤه مشاکله نفس العاشق للمعشوق فی الجوهر بل إن سألت الحق فالطالب و المطلوب واحد- و العاشق و المعشوق من مصدر فارد کما قیل أنا من أهوی و من أهوی أنا. و ثانیها أنها عین العله الغائیه بحسب الذهن إذ قد تقرر أنها مقدمه ذهنا مؤخره عینا و أن الأفاعیل الاختیاریه مسبوقه بالتصور و التصدیق بالغایه فتصور العله الغائیه عین المدرک لاتحاد المدرک و المدرک و المدرکه عین المحرکه لأن القوی شئون ذات واحده هی النفس و النفس فی وحدته کل القوی و الشیخ و إن لم یقل باتحاد العاقل و المعقول فیما سوی کتابه المبدإ و المعاد إلا أنه لا یأبی عن الارتباط و الاتصال المعنویین بین القوی و بینها و بین مدرکاتها. و ثالثها أن معنی الکلام أن الباعثه و

استكمالها باستيفاء ما تشتاق إليه عله غائيه فى الحقيقه لأفعال النفس لا ـ ما هو عله غائيه فى الظاهر مثل جلوس السلطان على السرير فى عمل النجار أو استكنان زيد فى البيت فى عمل البناء و غيرهما فى غيرهما، س ره

الباعثه هی القوه الشوقیه و هی متصله بالقوه الخیالیه التی سنذکرها فإذا ارتسمت فیها صوره مطلوبه أو مهروبه عنها حملت القوه المحرکه الأخری علی التحریک و لها شعبتان شعبه تسمی قوه شهوانیه و هی قوه تنبعث علی تحریک یقرب به من الأسباب المتخیله ضروریه أو نافعه فی قوامه طلبا للذه و شعبه تسمی قوه غضبیه و هی التی تنبعث علی تحریک- یدفع به الشی ء المتخیل ضارا أو مفسدا طلبا للغلبه و أما القوه المحرکه علی أنها فاعله فهی قوه تنبعث فی الأعصاب و العضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتنجذب الأوتار و العضلات- و الرباطات المتصله بالأعضاء إلی نحو جهه المبدإ أو ترخیها أو تمدها طولا فیصیر الأوتار و الرباطات إلی خلاف جهه المبدإ.

و أما القوه المدرکه فتنقسم إلی قسمین

منها قوه تدرک من خارج و منها قوه تدرک من داخل و المدرکه من خارج هی الحواس الخمس أو الثمان (١)

ثم (٢) أخذ فی تعریف کل من هذه الحواس الظاهره و ساق الکلام إلی اللمس فقال و منها اللمس و هی قوه مرتبه فی أعصاب جلد البدن کله و لحمه تدرک (٣) ما یماسه و یؤثر فیه بالمضاده المحیله للمزاج أو المحیله لهیئه الترکیب و یشبه أن یکون هذه القوه عند قوم لا نوعا آخرا بل جنسا لقوی أربع أو فوقها منبثه معا فی الجلد کله واحدتها حاکمه فی التضاد- الذی هو بین الحار و البارد و الثانیه حاکمه فی التضاد الذی بین الرطب و الیابس و الثالثه

١- بناء علی عد اللمس أربعه، س ره

٢- بناء علی أن القوه اللامسه تکون جنسا لقوی أربع و تکون واحده وحده اعتباریه کما هو الحق عند الشیخ و کون الحواس خمسا مبنی علی ما هو الظاهر المشهور- من کون القوه اللامسه واحده وحده بالذات فلا تغفل، ل ره

٣- لکن ما قرب منه من الجلد فیقوی إدراکه و ما قرب من العظم فیضعف- و لذا قال المصنف قدس سره فی المبدإ و المعاد فی غالب اللحم و إنما اشترط المضاده بین المدرک و المدرک بقوله بالمضاده لأنه إذا کان من جنس واحد فلا تأثر إلا إذا کانت الکیفیه المدرکه غالبه و قوله أو المحیله کتفرق اتصال یحدث فی الترکیب و قوله یشبه أن یکون هذه القوه عند قوم لا نوعا قضیه معدوله یعنی لیست کالباصره نوعا آخر بل یشبه بالحق عند قوم أن یکون جنسا و سیجی ء تحقیق هذا المذهب فی هذا السفر، س ره

حاكمه فى التضاد الذى بين الصلب و اللين و الرابعه حاكمه فى التضاد الذى بين الخشن و الأملس إلا أن اجتماعها فى آله واحده يوهم تأحدها بالذات.

ثم شرع فى تفصيل القوى الباطنه بعباره هذا ملخصه تقريبا إلى الأفهام و هو أن القوه المدركه إما أن تكون مدركه للجزئيات أو للكليات و المدركه للجزئيات إما أن تكون من الحواس الظاهره و قد عرفتها و إما أن تكون من الحواس الباطنه ثم إن الحس الباطن إما أن يكون مدركا فقط أو مدركا و متصرفا فإن كان مدركا فقط فإما أن يكون مدركا للصور الجزئيه أو للمعانى الجزئيه و أعنى بالصور الجزئيه مثل الخيال الحاصل عن زيد و عمرو و أعنى بالمعانى الجزئيه مثل إدراك أن هذا الشخص صديق و ذلك الآخر عدو فالمدرك للصور الجزئيه يسمى حسا مشتركا و هو الذى يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهره كلها و المدرك للمعانى الجزئيه يسمى وهما ثم لكل واحده من هاتين القوتين خزانه فخزانه الحس المشترك هو الخيال و خزانه الواهمه هى الحافظه فهذه قوى أربع.

و أما القوه المتصرفه (۱) فهى التى من شأنها أن تتصرف فى المدركات المخزونه فى الخزانتين بالتركيب و التحليل فتركب إنسانا بصوره طير و جبلا من زمرد و بحرا من زيبق و هذه القوه إن استعملها القوه الوهميه الحيوانيه يسمى متخيله و إن استعملها القوه الناطقه يسمى باسم المفكره ثم قالوا الحس المشترك و الخيال مسكنها البطن (۲) المقدم من الدماغ

۱- تسميتها بها لاختصاص التصرف بها و إلا فقد مر آنفا أنها مدركه و متصرفه- و إن كان إسناد الإدراك إليها خلاف المشهور و لا وجه له فى الواقع أيضا كيف و لو جوزوا إسناد فعلين إلى قوه فما بالهم ذهبوا إلى تكثير القوى ثم إن الأطبق بقواعد القوم أن يقال إن مدركنا إما معنى و إما صوره و المعنى إما جزئى و إما كلى فالمدرك أيضا ثلاثه لأن المتضايفين متكافئان فى العدد و لكل خازن فالمدرك للصور هو الحس المشترك و خازنه الخيال و المدرك للمعانى الجزئيه هو الوهم و خازنه الحافظه و المدرك للمعانى الكليه هو العقل و خازنه العقل الفعال و المتصرف فى الجميع هو المتصرفه، س ره

۲- لم يذكر الخيال إذ يستنبط أن الخزانه مسكنها عند صاحبها، س ره

و أما المتخيله المتصرفه فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ.

و أما الوهميه فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ.

و أما الحافظه فمسكنها البطن الآخر من الدماغ.

ثم منهم من يجعل النفس الحيوانيه عباره عن مجموع هذه القوى.

و منهم من يجعل النفس هى القوه الوهميه و يجعلون سائر القوى تبعا لها و لكل من المذهبين وجه صحيح كما ستعلم فهذه خلاصه الكلام فى تفصيل القوى الحيوانيه و حاملها كلها هو الروح البخارى المشاكل لجوهر السماء و أما تفصيل قوى النفس الناطقه فسيأتى ذكر تفاصيلها فى موضع آخر و نحن الآن بصدد أن نذكر حجج إثبات هذه القوى و ما يرد عليها و الذب عنها و لكن بعد أن نبين وجوه الاختلاف فى أفاعيل النفس كم هى و من الله التأييد

فصل (۵) فى قاعده تستعلم منها تعدد القوى

و اعلم أن الذى يظنه الناس منشأ و موجبا لاختلاف القوى و المبادى خمسه أوجه-

اشاره

و اعلم أن الذى يظنه الناس منشأ و موجبا لاختلاف (۱) القوى و المبادى خمسه أوجه-

أحدها اختلاف المفهومات

مثل اختلاف الحيوان من جهه المعنى النامى و معنى الحساس فيجعلون الحيوان لأجله مركبا من ماده و صوره هما بدن نباتى و نفس حساسه

۱- المراد بالقوه أعم من القوه الفاعله و القوه المنفعله إذ لفظ القوه تطلق عليهما- كما مر فى مرحله القوه و الفعل و كذا المبدأ أعم من الفاعلى و القابلى إذ التركيب من الماده و الصوره الذى مثل به فى الوجه الأول من هذا القبيل و لا سيما التركيب من ماده المواد و الصوره الجسميه فى الجسم الطبيعى من جهه اختلاف مفهومى القوه و الفعل- بل المبدأ أعم من الوجود و العدم و كون العدم من المبادى من المشهورات فيما بينهم- فصح الوجه الثانى أيضا من أن اختلاف الأفاعيل بالوجود و العدم يستدعى مبدأين إذ معلوم أن مبدأ العدم عدم و بالجمله ذكر الأوجه التى يمكن أن تكون منشأ لاختلاف المبادى- و القوى مطلقا فى أى موضع كان يحقق منها ما هو منشأ تعدد قوى النفس بخصوصها و القوه فى مباحث النفس القوه الفعليه بمعنى مبدإ التغير، س ره

و کـذا اختلاف ماهیه النبات بحسب معنی التجسم الذی من جهه الماده و معنی النباتیه الذی من جهه الصوره و علی هذا القیاس فی کل ما له ماده و صوره.

و ثانیها الاختلاف بالوجود و العدم فی الأفاعیل

مثل التحریک و التسکین و العلم و الجهل و الیقین و الشک.

و ثالثها بالأشد و الأضعف

کالیقین و الظن فی الاعتقاد أو زیاده الشهوه و نقصها فی الأخلاق أو العظم و الصغر فی الأبدان.

و رابعها بالسرعه و البطوء

کالتحدس و التفکر.

و خامسها اختلاف الآثار بالنوع

إمـا مع اتحـاد الجنس القریب کإبصار (۱) السواد و البیـاض و إدراک الحلاوه و المراره و إمـا مع اختلاـف الجنس إمـا القریب کإدراک الألوان و الأصوات و إما القریب و البعید کالإدراک و التحریک.

إذا تمهد هذا فنقول

القسم الأول

(۲) من الاختلاف لا یوجب تعـددا فی القوه و لا یسـتدعی اثنینیه فی الوجود إذ کثیرا ما یکون قوه بسـیطه تکون مصداقا للمعانی المتعـدده من غیر تکثر لا فی الذات و لا فی حیثیه الوجود کالعاقلیه و المعقولیه فی الجوهر المفارق- و کصدق العلم و القدره و الإراده و الحیاه و سائر النعوت الإلهیه علی واجب الوجود تعالی.

و القسم الثانی

أیضا لا یستدعی قوتین و لا یوجب کثره فی المبدإ للفعل إذ ربما کان وجود الفعل بوجود القوه و لا یکون عدمه لعدمها (۳) بل لعدم (۴) شرط من شرائط تأثیرها

۱- لما کان العلم و الإدراک عین المعلوم و المدرک کان اختلاف السواد و البیاض عین اختلاف الإبصارین و اتحاد جنسهما القریب عین اتحاد جنسهما القریب و کذا الکلام فی قوله و إما مع اختلاف الجنس إلخ، س ره

۲- إلا مع التعاند کمفهومی العله و المعلول و المحرک و المتحرک و الفاعل و القابل بمعنی المنفعل التجددی و غیر ذلک، س ره

۳- أی لعدمها رأسا و إن کان عدمه لعدم مرتبه من مراتب حرکتها الجوهریه تدبر تفهم، م ره

۴- کالطبیعه یوجب التسکین بشرط عدم الخروج عن حیزه الطبیعی و یوجب التحریک بشرط الخروج منه، س ره

فوجود الفعل تاره و عدمه أخرى لم يكن دليلا على تعدد القوه.

و القسم الثالث

أيضا لا يقتضى تعدد القوى و إلا لزم أن يكون مراتب القوى بحسب مراتب الشده و الضعف الغير المتناهيه فلزم تتالى القوى فى آنات متتاليه غير متناهيه و اللازم باطل فكذا الملزوم بيان الشرطيه أن الاشتداد حركه ما فى الكيف و الحركه حاله متصله يمكن أن يفرض فيها حدود غير متناهيه بحسب الوهم كل منها يوجد فى آن مفروض- و له فرد خاص من ذلك فى مرتبه خاصه من الشده و الضعف فلو وجب أن يكون لكل حد من الشده قوه أخرى لزم القوى المتفاصله الغير المتناهيه بالفعل فيلزم منه تركيب الزمان و المسافه من أجزاء لا- يتجزى و كون غير المتناهى محصورا بين حاصرين و كون القوه الجسمانيه مبدأ لأفاعيل غير متناهيه و الكل محال بل لعل (۱) السبب فيه قوه القوه الواحده و ضعفها بحسب اختلاف الأسباب المستدعيه أو من جهه اختلاف القابل- أو الآله أو اختلالها أو كلالها تاره و حدتها و مضائها أخرى و كذا القول (۲) فى الاختلاف بالسرعه و البطوء.

و أما القسم الخامس

(۳) فزعموا أن الأمور المتخالفه (۴) بالجنس قريبا كان أو بعيدا لا تستقل بها قوه واحده (۵) فالقوه الواحده لا تكون وافيه بالإدراك و التحريك بل لا تكون وافيه عندهم بالإدراك الباطن و الإدراك الظاهر بل لا تكون وافيه بإدراك الألوان و الطعوم

۱- عطف على قوله لا يقتضى، س ره

۲- فإنهما فى الحركات كالشده و الضعف فى الكيفيات، س ره

۳- هذا إعاده بيان للقسم الخامس ثم امتاز عنهم بقوله و إذا علمت إلخ لكن فرق بين هذا البيان و البيان السابق فإن هذه اختيار للتفصيل و تخصيص لاستدعاء التعدد بالأمور المتخالفه بالجنس دون المتحده فى الجنس بخلاف السابق، س ره

۴- ليس هذا تخصيصا لقولهم باستدعاء الاختلاف التعدد بالاختلاف فى الجنس بل أخذ ما هو أولى بالاستدعاء و أقرب منه و أبعد من البطلان فإنه إذا بطل استدعاء الاختلاف فى الجنس التعدد و اتضح بطلان استدعاء الاختلاف النوعى حق اتضاح و لا يحتاج إلى الذكر تدبر، م ره

۵- هذا منقوض بالحس المشترك فإنه قوه واحده تستقل بإدراك مدركات الحواس الظاهره مع كونها متخالفه بالجنس فتأمل، ل ره

و الروائح بل لا بـد لكل جنس من قوه على حده هذا هو الذى اختاره الشـيخ و من تبعه- و إذا علمت أن منشأ تعدد القوى ليس شيئا من الوجوه (۱) المذكوره.

فـاعلم أن المركوز فى مـدارك المتـأخرين من أهـل البحث أن الحجه فى تعـدد القوى عنـد الحكماء كالشـيخ و غيره أن القوى بسائط و البسـيط لا يصـدر عنه بالـذات إلا فعل واحـد- فإذن القوه الواحده لا يجوز أن يكون مبدأ لأكثر من فعل واحد بالقصـد الأـول بل يجوز ذلك بالقصـد الثانى و بالعرض مثل أن (۲) الإبصـار إنما هو قوه واحـده على إدراك اللون- ثم ذلك اللون فى نفسه قـد يكون سوادا و قـد يكون بياضا و القوه الخياليه هى التى من شأنها اسـتثبات الصوره المجرده عن الماده تجريـدا غير بالغ إلى حـد المعقوليه ثم يعرض أن تكون تلـك الصوره لونـا و طعما و رائحه و صوتا و حراره مثلا و القوه العاقله هى التى تـدرك الأمور البريئه عن الماده و علائقها ثم تاره تكون فلكا و تاره تكون حيوانا أو جمادا أو كيفا أو كما أو وضـعا أو أينا أو غير ذلك من المقولات و أجناسها و أنواعها.

و هذا ليس كما زعموه إذ تلك الحجه (۳) غير جاريه إلا فى الواحد الحقيقى الذى هو

۱- أى الأربعه أو الخمسه بناء على اختيار التفصيل، س ره

۲- ليس مراده أنهـا تـدرك اللون الكلى ليكون خلاـف الواقع بـل مقصوده أنه لو فرضـنا أنه كـان للون تحقق فى الخارج بـدون الخصوصـيات لكان مدركا على قياس ما يقال فى لوازم الماهيات من أنه لو كان لها تقرر بدون الوجود لكانت أيضا لوازم لها. و اعلم أن مـا ذكر من المقـدمه بـديهى اتفاقى و الكلام إنما هو فى تحقق الموضوع- فالمتكلمون قالوا إن كل شـى ء حتى واجب الوجود فيه جهات عديده و لا واحد من جميع الجهات أصلا و إلا لا يصدر عنه إلا الواحد، س ره

۳- فيه نظر أما أولا فلأنه قـدس سره نفسه يجريها فى الطبائع تبعا للقوم بأن مقتضاها الكرويه فإن الطبيعه واحده و الفاعل الواحد فى القابل الواحد لا يفعل إلا فعلا واحدا. و أما ثانيا فلأنه قدس سره أشار إلى الأجزاء فى الإلهيات فى فصل معقود لهذه القاعده بقوله إن الحق الواحـد الصـرف و كـذا الواحـد بما هو واحـد لا يصـدر عنه بتلك الحيثيه إلا واحـد. و أما ثالثا فلأن الواحد الغير الحقيقى و إن جـاز فيه كثره الحيثيـات إلاـ أنه لاـ ينـاسب أيه حيثيه كـانت لأى معلول كان مثل أن يفعل الطبيعه الواحـده شـكلا مضـلعا سطحه بجنسها و خطه بفصلها و نحو ذلك و إلا فلم لا يجوز أن يفعل النار الإضاءه و الإظلام و يفعل الطبيعه التحريک و التسكين من غير اشتراط بوجدان الحاله الملائمه و فقدانها، س ره

واحد من کل الوجوه و لیست القوی کذلک لتضاعف الجهات الإمکانیه فیها.

و أیضا الدلیل الدال علی أن الواحد بالنوع أو الجنس لا یصدر عنه إلا واحد بالنوع أو الجنس کذلک دل علی أن الواحد بالشخص لا یصدر عنه إلا الواحد بالشخص فیلزم أن (۱) تکون القوه الباصره التی أدرکنا بها سوادا غیر الباصره التی أدرکنا بها سوادا آخر فإذا جوز کون القوه الشخصیه مبدأ لأفعال کثیره بالعدد فلیجز صدور الکثیره بالنوع عن القوه الواحده.

فقد علم أن المعول علیه فی تعدد القوی لیس القاعده المذکوره بل

البرهان علی تعدد القوی أحد أمرین

اشاره

البرهان علی تعدد القوی أحد أمرین (۲)

أحدهما انفکاک وجود قوه عن قوه أخری

أحدهما (۳) انفکاک وجود قوه عن قوه أخری

فدل علی تغایرهما و ذلک لبطلان (۴)

۱- لا یخفی أنهم أجابوا بأن المدرک بالذات هو اللون و الخصوصیات مدرکه بالعرض و بالقصد الثانی إلا أنه ره لما رأی أنه لا معنی محصل له لأن اللون المطلق لا تحقق له بدون الخصوصیات لم یلتفت إلیه، س ره

۲- بل الأمران کلاهما بل هنا أمر ثالث کما أشرنا إلیه و هو الاختلاف فی المفهوم بالتعاند- کاختلاف الفعلین بالتناقض الذی قد اعتبره، س ره

۳- و هذا غیر الاختلاف بالوجود و العدم الذی کان أحد الوجوه المزیفه لأنه کان فی الأفاعیل و هذا فی نفس مبادیها ثم إن هذا الوجه هو المدار علیه لأهل التحقیق فی جمیع القوی ففی القوی الطبیعیه کما مثل به و أما فی المدارک الباطنه فکفساد الخیال فی عله قرمانیطس مثلا مع سلامه الذکر و التصرف الفکری کما عرض لدیوقلیس الطبیب فکان یتخیل أن فی بیته قوما یزمرون و یلعبون و لا یفترون ساعه فیأمر بسلامه فکره بإخراجهم و لسلامه ذکره کان یعرف الصدیق من العدو و کفساد التصرف إذا کان الآفه فی وسط الدماغ مع سلامه التخیل و التذکر کما عرض للرجل الذی کان یغلق باب البیت علی نفسه و یفتح الکوه و یسأل الناس هل یحبون أن یرمی إلیهم بشی ء فإذا سموا له بشی ء رمی إلیهم و لا یتخیل شیئا مثل ما یتخیل ذلک الطبیب و کان یعرف کل شی ء یرمی به و فائدته و منفعته لسلامه ذکره لکن لا یعلم أنه مخطی ء فیما یصنع لفساد تصرفه الفکری و قد یکون الآفه فی المؤخر فیفسد الذکر مع سلامه الباقی هذا کله فی ابتداء العله و أما عند الاشتداد فیسری آفه البعض

إلى البعض لقرب مواضعها و لا يمكن الدلاله حينئذ، س ره

۴- لا تتوهمن أن النمو باق فی مثل الشعر و الظفر و به تصحيح عدم تخلف الذاتی الذی هو النمو لأن النمو ازدياد الأقطار الثلاثه من الأجزاء الأصليه و الشعر و نحوه فضل مندفع صبغه البخار الدخانی و عدم تخلف الذاتی له وجه آخر، س ره

النامیه (۱) مع وجود الغاذیه فی الحیوان بل النبات أیضا فحکم بأن القوه النامیه تغایر للقوه الغاذیه و کذا قد یفقد المولده مع وجود النامیه

و الثانی تناقض الفعلین

الوجودیین کالجذب و الدفع أو القبول و الحفظ و أما مجرد (۲) اختلاف الآثار ماهیه و نوعا فلم یستلزم تعدد القوی لجواز أن تکون القوه واحده- و الاعتبارات و الجهات فیها مختلفه فیصدر عنها بحسب کل حیثیه نوع آخر من الفعل- کالعقل الأول یصدر عنه من جهه کمالیه الوجود و تأکده جوهر عقلی آخر و من جهه قصوره و ماهیته الممکنه جوهر فلکی لکن الجهات الفاعلیه لم یجز أن تکون منشأ اختلاف الآثار بالعدد لأن اختلاف الأشخاص بالعدد مع اتحادها بالنوع لا یمکن إلا بالماده القابله للأحوال الحادثه من جهه الأسباب الاتفاقیه من الحرکات و غیرها مما لم یوجد فی أول الفطره علی سبیل اللزوم.

۱- لا- یخفی أن الحکم بانتفاء قوه دون أخری إنما یحصل من العلم بانتفاء أثر تلک دون أثر هذه فلو اقتضی اختلاف الآثار اختلاف القوی صح ما ذکره أولا فلا تغفل، ل ره

۲- لا یقال هذا یرد علی المصنف قدس سره أیضا فإنه إذا تحقق الجهات الکثیره هنا- و لأجلها جوز صدور الکثیر عن الواحد فلم لا یجوز أن یکون قوه واحده باعتبار شرط مفیدا لأثر و بانتفاء الشرط انتفی الأثر و هکذا نقول فی التناقض إنه باعتبار شرطین متنافیین- کتوقف اقتضاء الحراره للین الشمع و صلابه الملح علی طبیعتهما. و أیضا الأول منقوض بالماده و الصوره علی طریقه المصنف قده فإن ترکیبها اتحادی لا- انضمامی مع تحقق الانفکاک بینهما لأنا نقول إذا کان الشرطان کحیثیتین تعلیلیتین أو تقییدیتین اعتباریتین فلا- یکفیان فی اجتماع متقابلین حقیقیین إذ لا یکونان مکثرین للموضوع و إذا کانا کحیثیتین تقییدیتین انضمامیتین کان بالحقیقه قولا بتعدد القوی إذ لا نعنی بالتعدد إلا هذا فکأنکم قلتم النفس بشرط النامیه تفعل النمو و بشرط الغاذیه تفعل الغذاء و هکذا و إذا وافقتمونا فی تعدد القوی فلا نزاع معکم فی التسمیه فإن شئتم سموا القوه بالشرط و إن شئتم فسموها بالحیثیه الحقیقیه بخلاف الجهات الاعتباریه کما فی العقل الأول فإنها لیست مناط التعدد فی المبادی و لذا لیس صدورها صدور الکثیر عن الواحد الحق الأحد إذ بعضها صدر بالذات و بعضها بالعرض و أما النقض بالماده و الصوره فنقول الانفکاک فی الحقیقه بین الصوره المثالیه و الماده و هما لم یتحدا قط، س ره

فإذا تحققت هذه الأصول فليس لقائل أن يقول لم لا يجوز (۱) أن تكون النفس- هی التی تفعل هذه الأفاعیل کلها من غیر حاجه إلی إثبات هذه القوی النفسانیه و الحیوانیه- ثم إن سلمنا تغایر النفس الناطقه للقوی الحیوانیه لأنها جوهر عقلانی و هذه متعلقه بالأجسام لکن لم لا یجوز أن تکون القوه الحیوانیه واحده و تکون المدرکه و المحرکه واحده و إن سلمنا تغایرهما و لکن لم لا یجوز أن تکون المحرکه قوه واحده و الشهوه و الغضب واحد فإن صادف اللذه انفعلت علی نحو أو الأذی انفعلت علی نحو آخر- و کذلک تکون القوه المدرکه للمحسوسات الظاهره و الباطنه واحده و إن سلمنا تغایرهما لکن الحس الظاهر قوه واحده تفعل فی آلات مختلفه أفعالا مختلفه.

و أیضا فلم لا یجوز أن تکون القوه النباتیه هی الحیوانیه و إن سلمنا تغایرهما- فلم لا یجوز أن تکون الغاذیه و النامیه و المولده واحده فهی تورد علی الشخص فی ابتداء تکونه أکثر مما یتحلل عنه فینمو و یزید مقداره إلی أن ینتهی إلی کمال النشو فی قبال الزیاده و إذا عجز عن ذلک و حرک الغذاء إلی أعضاء ذلک المتحرک لیغذوها به و یفضل عنه فضل غیر محتاج إلیه فی التغذی غیر منصرف إلی النمو فتصرف إلی فعل آخر محتاج (۲) إلیه و هو التولید ثم لا یزال تورد بدل ما یتحلل إلی أن یعجز فتحل الأجل.

و بما ذکرناه سابقا ظهر اندفاع هذه الاعتراضات و أشباهها و لیس مبنی إثبات کثره القوی علی تلک القاعده المشهوره کما توهم فلا یرد علیهم النقوض المشهوره.

منها أن الحس المشترک یدرک کل المحسوسات الظاهره فإن کانت هذه

۱- و بإزاء هذه المنوع و إن لم یکن منعا لتعدد القوی بل لتعدد المقوی علیه أن یقال لم لا یجوز أن یکون المبصر و المسموع و المشموم و المذوق و الملموس واحدا و کذا هی و المتخیل و غیره واحده و إذا وقعت فی قوی مختلفه و آلاتها المتفاوته ترسم رسوما مختلفه کما قال بعض المتأخرین إن الکلیه و الجزئیه بنحوی الإدراک لا بتفاوت فی المدرک کیف و الموجودات بشراشرها أصلها واحد و سنخها فارد و بالجمله هذا الاتحاد بإزاء ذلک الاتحاد فلا عز فیه فتفطن، س ره
۲- و فی بعض النسخ غیر محتاج إلیه و لکل واحد منهما وجه فإن کونه محتاجا إلیه إنما هو بحسب النوع و کونه غیر محتاج إلیه إنما هو بحسب الشخص، م ره

الإدراكات مختلفه فقد بطل أصل الحجه و إن كانت غير مختلفه فلم لا يجوز صدورها عن قوه واحده.

و منها أن القوه الباصره لا تقصر إدراكها على نوع واحد فإنها تدرك السواد و البياض و ما يتوسطهما فإذا جاز أن يكون القوه الواحده وافيه بإدراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد قريب فلم لا يجوز أن تكون وافيه بإدراك المختلفات المندرجه تحت جنس واحد بعيد.

و أيضا القوه الواحده تدرك الشكل و العظم و إن كان بتبعيه إدراك اللون فالقوه الواحده وافيه بإدراك أمور مختلفه فى الجنس أيضا كما فى النوع.

و منها أن قوه التخيل تدرك أمورا متخالفه بالجنس بل العقل مدرك لجميع الأمور- فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد إلى غير ذلك من النقوض و الإيرادات و ذلك لما علمت أن القاعده المذكوره لا تجرى إلا فى الفاعل البسيط المجرد عن الشروط و المضافات و الآلات فإنه إن توقفت الفاعليه على شروط فيجوز أن يصدر عن الشى ء الواحد بحسب انضمام شروط كثيره إليه أفعال كثيره أ لا ترى أن الطبيعه قوه بسيطه و هى مقتضيه للحركه بشرط كون الجسم خارجا عن حيزه الطبيعى و السكون و الاستقرار عند كون الجسم فى حيزه الطبيعى بل العقل الفعال الذى هو مدبر هذا العالم العنصرى جوهر بسيط مع أنه مبدأ للحوادث التى تحدث فى عالمنا هذا عندهم و ذلك لأجل اختلاف الشرائط و الأسباب المعده فإن مبنى هذه الإيرادات و النقوض من سوء فهم المتأخرين كأبى البركات البغدادى و الإمام الرازى و صاحب كتاب المواقف و شارحه السيد الجرجانى و شارح المقاصد المولى التفتازانى و نظرائهم من أهل التكلم و البحث دون التعمق و الخوض فى الأنظار العقليه و الاستغراق فى الأبحار الحكميه.

و من جمله ما يباهى به صاحب الملخص و يبحج فى هدم قاعده الحكمه فى تعديد القوى و حسن ترتيب الوجود فى كل جمعيه طبيعيه يترتب عليها آثار مختلفه تستدعى مباد مختلفه تستند إلى وحده جمعيه نفسانيه و يظن أنها بذلك تزلزلت و اضطربت تلك القوانين و انهدمت أصولها هو قوله إن لنا مقدمه صادقه يقينيه لا يشك فيها عاقل

و هی أن الحاكم علی الشیئین یجب أن یكون مدركا لهما لأن الحكم عباره عن التصدیق بثبوت أمر لأمر أو سلبه عنه و ذلک لا یتم إلا بتصور الطرفین فلا بد أن یكون الحاكم یتصور لذینک الأمرین الذین حكم علی أحدهما بالآخر حتی یمكنه ذلک الحكم إذا ثبت هذا فنقول إذا أدركنا شخصا من الناس و علمنا أنه فرد من الإنسان الكلی و لیس بفرد من الفرس الكلی فالحاكم علی الإنسان الجزئی بكونه جزئیا للإنسان الكلی- و غیر جزئی للفرس الكلی لا بد و أن یكون مدركا لموضوع الحكم و هو جزئی و لمحموله و هو كلی فإذن المدرک للجزئیات بعینه هو المدرک للكلیات قال فهذه نكته قاطعه لا یرتاب فیها من له قلیل فهم و لا أدری كیف ذهل عنها السابقون مع حذاقتهم هذا كلامه.

أقول سبحان الله هل وجد آدمی فی العالم بلغ إلی حده فی وفور البحث و التفتیش- و كثره التصانیف و الخوض فی الفكر ثم بعد عن الحق (۱) هذا البعاد و احتجب عن البصیره هذا الاحتجاب حتی عمی عن ملاحظه نفسه فی أفاعیلها المختلفه بعضها من باب التفكر و بعضها من باب الحس و بعضها من باب الحركه و لم یعلم أن النفس هی المدرک العاقل الشام الذائق الماشی النامی المتغذی المشتهی الغضبان و غیر ذلک و هی الفاعله لهذه الأفاعیل الكثیره بآلات مختلفه و لها أیضا أفعال و انفعالات بلا آله كتصورها لذاتها و تصورها للأولیات و استعمالها للآلات إذ لا آله بینها و بین استعمالها للآله فأی مفسده ترد علی الحكماء فی أن تفعل أو تدرک النفس بعض الأشیاء بذاتها و بعضها بالآله فتدرک هذا الشخص الإنسانی بالحس و تدرک الإنسان المعقول بالذات ثم تحكم علی ما أدركته بالحس بما أدركته بالذات فتقول هذا الشخص إنسان و كأنه بطول إمامته و عرض مولویته ظن إدراک الشی ء بالآله معناه أن المدرک حینئذ یكون هی آله النفس و لا شعور و لا خبر للنفس عن ما تدرک بالآله و هذا من أسوإ الظنون حیث (۲) زعم أحد أن فی

۱- حتی وقع فی ورطه إبطال القوی و الطبائع كما هو طریقه قومه الأشاعره، س ره

۲- أی بالقوم أن بعض الظن إثم و حاصل كلامه ۶۵ أن من الذی أنكر هذا فإن القوم أیضا اعتقادهم أن المدرک للكلیات و الجزئیات هو النفس إلا أن الكلیات بذاتها و الجزئیات بآلاتها لأن الآلات مدركه للجزئیات و النفس لا خبر لها بالذات و لعلاقه مجازیه- ینسب درک الجزئیات إلیها و كلام ذلک الإمام یدل علی أن اعتقاده فی حق السابقین هذا المعنی المعوج و الرأی المحرف و اعتقاد نفسه أیضا كان هكذا طول عمره حتی انكشف له المطلوب فی الأواخر لكن معنی إدراک الجزئیات بالآلات علی طریقه القوم أنها منطبعه فی الآلات و تلک الآلات مع ما فیها معلومه بالحضور للنفس لا أنها ینعكس من الآلات إلی النفس أو لا تنطبع الصور الجزئیه فی المجرد و أما علی طریقته قدس سره فهو أن انطباعها فی القوی بل قیامها بها قیاما صدوریا عین قیامها بالنفس لأنها شئونها الذاتیه، س ره

شخص واحد من الإنسان يوجد و يتحقق جماعه كثيره من أهل الإدراك كل واحد منها يختص بنوع من الإدراك أحدها يسمع و الآخر يرى و الثالث يذوق و الرابع يشم- و الخامس يلمس و السادس يتخيل و السابع يتوهم و هكذا فى باب الحركه بعضها يتصرف و بعضها يجذب و بعضها يدفع و بعضها يهضم و بعضها يشتهى و بعضها يغضب- و هكذا فى سائر القوى و ليس للنفس اطلاع على هذه الأفعال و الانفعالات إلا إدراك ذاتها و صفاتها الحاله بجوهر ذاتها و هذا خلاف الوجدان و البرهان.

أما الوجدان فلأن كل واحد منا يعلم أنه العاقل المتخيل الشام الذائق الكاتب المتحرك الجالس و أما البرهان فلأن النفس بإرادتها تبصر و ترى و تلمس و تستعمل آلاتها الجزئيه- عند أغراض كليه أو جزئيه أما الأغراض الجزئيه فظاهره كمن يريد الحركه لرؤيه فلان و أما الغرض الكلى فكمن يريد الحركه إلى المعلم لأن يتعلم منه علوما عقليه- و المستعمل للآله الجزئيه بالإراده و لا بد أن يدركها.

و أيضا البرهان قائم على أن المدرك للصور الجزئيه الحاصله فى الحواس ليس هو إلا النفس دون الحس و دون آلته إذ المدرك للشى ء لا بد و أن يدرك ذاتها (۱) فى ضمن ذلك الإدراك كما مر بيانه و ليس للجسم و لا قوه يقوم به إدراك ذاته و كل راجع إلى ذاته (۲) فى إدراكه فهو روحانى البته فثبت بهذه الوجوه و أمثالها أن النفس الناطقه

۱- أى يكون ذاته حاضره لذاته إذ الإدراك هو الحضور و لذلك يمكن له أن يقول إنما يدرك بهذا الشى ء و التصديق فرع تصور الطرفين، م ره

۲- أى مدرك لذاته فى إدراكه غيره، م ره

فی الإنسان هی المدرکه للجزئیات و الکلیات جمیعا فلها أن تحکم بالکلی علی الجزئی کما بالجزئی علی الجزئی.

و اعلم أنه مما ذکر فی کتب الحکمه فی بیان إثبات الاختلاف بین القوه الطبیعیه و القوه الحیوانیه من المسلک الأول من الطریقین الذین ذکرناهما أنهم قالوا وجدنا عضوا سلیما (۱) فاعلا للأفعال الطبیعیه مختلا عن الأفعال الحسیه فعدم الإحساس إما لعدم القوه الحاسه أو لأن العضو لا ینفعل عن القوه فإن کان الأول فقد ثبت أن الحیوانیه بشی ء غیر الطبیعه الساریه فی العضو لأن الطبیعه قد وجدت مع عدم القوه الحساسه و کانت إحدی القوتین مخالفه للأخری فأما الثانی فباطل لأن (۲) هذه الأجسام (۳) قابله لحصول الحر و البرد و الطعم و الرائحه فلو کانت القوه الحساسه موجوده فی عضو و قد وردت علیه هذه الکیفیات المحسوسه لکان الإدراک حاصلا لوجود القوه الدراکه مع حصول الصوره التی یقع بها الإحساس و بمثل هذا الطریق یمکن أن یثبت تغایر القوی الإدراکیه کالسمع و البصر و الشم و غیرها.

۱- کالعظم و الظفر و القرن و الظلف و غیرها من الحیوان فیفعل فیها الأفعال الطبیعیه النباتیه دون الحسیه أو کالید و الرجل و نحوهما لتخصیص الحسیه بما عدا اللمسیه أو کالید المفلوجه- حیث تغتذی و إلا لسرع إلیها الفساد فلا تخصیص و لکن تجعل السلامه إضافیه أو لأن العضو لا ینفعل عن القوه أی عن فعلها و هو الصور المدرکه بالذات لأن القوی لما کانت جسمانیه- لا بد و أن ینفعل آلاتها عن فعلها و لو علی سبیل الإعداد کما علی طریقه المصنف قده، س ره

۲- إما أن یجعل القابل ما هو المصاحب للفقدان فیکون المراد بالحر و ما معه- المحسوسات بالذات لا بالعرض فهذه الأجسام و لو باعتبار صلوحها لسرایه الروح البخاری قابله لها و إما أن یجعل القابل ما هو المصاحب للوجدان فیکون المراد بالحر و نحوه نفس کیفیات هذه الأجسام و الآلات حیث لا یخلو تلک الموضوعات من تلک الأعراض لکن لیس المراد أنها قابله لها لیحس بها حتی یقال إنها موجوده للماده و لا حضور لماده و لا مادی عند القوه الدراکه کما سیجی ء بل المراد أنها قابله بالفعل لها فإذا کانت القوه الحساسه موجوده و وردت علیها أمثال هذه الکیفیات کان الإدراک حاصلا لأن حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد فهذه معده للإدراک و هذا هو الأظهر، س ره

۳- فإنها قابله لحصول القوه الحاصله فیها بتمام استعدادها لها فتکون قابله لمدرکات تلک القوه غیر آبیه عنها للمناسبه بین القابل و المقبول و کذا بین المدرک و المدرک تدبر تفهم، م ره

فإنا نقول لو كانت قوه الذوق مثلا- عين قوه الشم لوجب لكل منهما إدراك ما يدركه الأخرى إذ الموضوع لكل منهما قابل لحصول الطعم و الرائحه جميعا و حيث لم يدرك شى ء منهما ما أدركه الآخر مع حضور ذلك المدرك علم أن القوتين متخالفتان ذاتا و حقيقه.

و اعترض عليه صاحب المباحث بأنه لا يلزم من حصول القوه المدركه و حصول المدرك فى شى ء واحد حصول الإدراك لجواز توقفه على شرط فائت أ لا ترى أن العضو اللامس حصلت فيه الكيفيه اللامسه مع الكيفيه الملموسه مع أن تلك القوه غير مدركه الكيفيه و كذلك القوه الباصره موجوده فى الروح الباصر الذى وجد فيه لون ما و هيئه ما ثم إنها لا تبصر بشكل محلها و لا لونه و هيئته فعلمنا أنه لا يلزم من اجتماع القوه المدركه و الصور المدركه كيف كان حصول الإدراك فإذن لا يلزم من عدم حصول فعل و إدراك مخصوص بعضو عن عضو آخر اختلاف القوتين.

أقول الشروط (۱) و الموانع إما داخليه ذاتيه أو عرضيه خارجيه فالاختلاف فى القسم الأول يوجب اختلاف القوى و أما الاختلاف فى العرضيات الخارجيه فهو مما لا يدوم و لا يمتنع زوالها بل قد ثبت فى الحكمه الإلهيه أن أفراد كل طبيعه نوعيه يجب أن يكون فعلها الخاص لها إما دائمه أو أكثريه و أن طبيعه ما من الطبائع لا يمكن أن تكون ممنوعه عن مقتضى ذاتها أبد الدهر فالقوه الجماديه مثلا لو كانت فى طبعها إدراك الأمور أو تخيلها و لم تدرك لفقدان شرط فائت أو حصول مانع موجود لزم التعطيل فى طبيعته و البرهان قائم على أن لا معطل فى الوجود (۲) و كذا لو كان للبصر إدراك الروائح و للشم

۱- المراد معناها اللغوى كأن يقال الإنسان بشرط النطق كذا و الحمار بشرط النهق كذا، س ره

۲- وجهه على مشرب العلم الإلهى أن الوجود العام الإمكانى المسمى بحضره الفعل- ظل للحضره الواحديه و هذه الحضره تابعه لحضره الصفات المجتمعه فى حضره الذات على وجه البساطه و الجمع فلو كان فى النظام الكلى للوجود الإمكانى نزولا أو صعودا طولا- أو عرضا إذ عرض الوجود من حيث كلياته الواقعه فى النظام الكلى بما هو نظام كلى راجع إلى طوله للزم نقص فى الوجود المنزه من كل نقص تدبر تفهم، م ره

إدراک المبصرات مثلا- و لم يتحقق لوجود مانع خارجي أو فقدان شرط خارجی لزم المحالات المذكوره و هو التعطيل فی الطبائع و القوی.

و أما الذی ذكره من حال القوه اللامسه و الباصره فی عدم إدراک محالها و الكيفيات التی تحل فی محالها فذلک الإدراک كما توهمه من المستحيلات الذاتيه ليس من باب الممكن الذی يحتاج إلى شرط فإنک قد علمت أن الصوره الماديه مما يمتنع تعلق الإدراک بها إذ لا بد فی كل صوره مدركه أن تكون مجرده عن الماده ضربا من التجرد إذ لا حضور لماده و لا مادی عند القوه المدركه كما مر تحقيقه و ليس الأمر فی الإدراک كما زعمه هذا الباحث و من يحذو حذوه أن الإدراک بإضافه من القوه المدركه إلى وجود أمر خارجي- و لا أن الإحساس (۱) هو عباره عن حصول الصوره المحسوسه فی آله الإدراک و لا أيضا عباره عن انفعال العضو عن الأمر المحسوس الذی فی الخارج بل ذلک الانفعال من السبب المعد لوقوع الإدراک الإحساسی لأن انفعال كل آله حيوانيه بمشاركه وضع معين لها بالقياس إلى ماده تحمل كيفيه خاصه تؤدی إلى تلبسه النفس بصوره محاكيه لما فی تلک الماده من الكيفيات التی تسمى بالكيفيات المحسوسه و بالجمله ليس الإدراک إلا بحصول صوره الشی ء فی ذات المدرک لا فی الماده و لا فی الآله أصلا و الذی يبين (۲) به

۱- هو عباره عن حصول الصوره المحسوسه فی آله الإدراک اعلم أن آله الإدراک فی عرفهم مثل الأعصاب و الروح البخاری و لا سيما فی عرف الطبيعيين و إليه ينظر قوله- القوى التی فی آلات الإدراک و ربما يطق الآله على القوى بالنسبه إلى النفس كما مر فی تعريف النفس بالكمال الأول الآلی فعلى الأول المقصود ظاهر و على الثانی المراد نفی انطباع الصوره فی القوه بنحو القيام الحلولی كما هو المشهور و المراد من قوله و لا أيضا عباره إلخ كون الإدراک انفعال العضو عما فی الماده الخارجيه كما نفی كونه إضافه إليها أولى و الحاصل أن الانفعال بواسطه وضع معين بالقياس إلى الماده الحامله للكيفيه معد لأن تخلق النفس فی عالمها صوره محاكيه لتلک الكيفيه فالإحساس بطريق الفعاليه كما هو رأی المصنف قده فما نفاه بقوله و لا أن الإحساس عباره عن حصول الصوره غير ما أثبت بقوله و بالجمله ليس الإدراک إلا- بحصول صوره الشی ء إلخ و إن جعل الآله نفس القوه- لأن المنفی حينئذ القيام الحلولی و المثبت هو القيام الصدوری، س ره

۲- هذا مؤيد لكون القابل فيما مر هو القابل المصاحب للوجدان فتفطن و هذا إجمال بعد التفصيل للدليل، س ره

تعدد القوى التى هى فى آلات الإدراك أن تلك الآلات من شأن كل منها الانفعال بكيفيه ينفعل به الأخرى و ليس من شأن بعض منها أن يتسبب فى إدراك ما يتسبب فى إدراكه البعض الآخر فذلك يوجب تغايرها و تخالفها فى الطبائع المسخره للنفس و من هذه الطريقه أيضا قولهم لو كانت القوه الحيوانيه أى قوه الحس و الحركه الإراديه هى بعينها القوه النباتيه لكانت النبات متحركا بالإراده لأن جسمه ممكن الحركه و القوه المحركه بالإراده موجوده فيه فإذا وجد الفاعل و القابل يجب حصول الفعل فكان يجب أن يتحرك بالإراده لأن الدواعى حاصله و هى طلب المنافع و دفع المضار فى هذا العالم للأجساد القابله للأضداد فلما لم يكن تلك الحركه ثبت أن القوه النباتيه التى فينا مغايره للحيوانيه.

و اعترض هاهنا بأن القوه الغاذيه فى كل عضو تخالف الغاذيه التى فى عضو آخر- بالنوع فى الماهيه عندهم فمن الواجب أن تكون الغاذيه التى فى الحيوان مخالفه بالنوع للغاذيه التى فى النبات فإذن لا يلزم من قولنا إن الغاذيه التى فى الشجر غير قويه على الحركه الإراديه أن تكون الغاذيه التى فى الحيوان غير قويه على ذلك إذ ليس يلزم من عدم اتصاف شى ء بفقد عدم اتصاف ما يخالفه فى النوع.

أقول فى الجواب إن القوى (١) الغاذيه التى فى النباتات و الحيوانات و إن كانت متخالفه

١- لا- يقال هذا التزام الاعتراض إذ التخالف بالفصول عله لتخالف الآثار و لا يجدى الاشتراك فى الجنس لأنا نقول مقصوده قده أنه لو كان اشتراك الغاذيه فى القوى المختلفه- اشتراك اللفظ أو اشتراك مفهوم بين هويتين بسيطتين مختلفتين بتمام ذاتيهما كانت الغاذيه و الحساسه واحده و كانت التغذيه صادره عن الحساسه و الحس و الحركه عن الغاذيه- بأن تكون الطبيعه العامه فى نفسها مختلفه لا بمجرد الفصول نظير البياض فإن تفريق نور البصر الذى هو من فصله ينسب إلى جنسه الذى هو اللون لأن وجودهما واحد و إن تعدد مفهومهما- و أما إذا كان اشتراكها فيها اشتراك جنس متحصل كاشتراك جنس المركبات حيث يؤخذ بوجه يكون متحصلا كما فى الجوهر و قابل الأبعاد و الجسم النامى و الحساس حيث إنها أمور متعدده إذا أخذت بشرط لا متحصله و إن كانت فى بعض المواضع من وجه موجوده بوجود واحد كما أشار إليه بقوله و أما أن هذه القوى الجنسيه و الفصليه إلخ ففعل الحس و الحركه إن كان مستندا إلى ذلك الجنس المشترك المحصل كان النبات أيضا حساسا متحركا لوجوه فيه أيضا و إلا لثبت المدعى فعنوان الجنسيه و الفصليه ملغى و المراد تحصلهما النوعى هذا كله على مذهب القوم و أما على مذهبه قدس سره فسيأتى فى تحديد الغاذيه و الناميه أن القوى بسائط فانتظر. و أيضا قد مر أن الاختلاف بالجنس فى الآثار يوجب تعدد المبادى عندهم فآثار الغاذيه متحده بالجنس فهى مستنده إلى الغاذيه المتحده الجنس و الحس و الحركه الإراديه مخالفان لآثار الغاذيه جنسا فيستندان إلى مبدإ آخر بالاشتراك اللفظى بل ليس الاشتراك المعنوى بين هويتين مختلفتين بتمام الذات، س ره

بالنوع لكنها كلها مشتركه فی الجنس ليس إطلاق القوه الغذائيه عليها بالاشتراک اللفظی- و ذلک لأن القوى تعرف بأفاعيلها فإذا اشترکت الأفاعيل فی معنى واحد کانت القوى کذلک فحينئذ إذا کانت النفس الغاذيه التی فی الحيوان مشارکه للنفس الغاذيه التی فی النبات و قد زادت عليها بفعل الحس و الحرکه الإراديه فکانت مشتمله على قوه أخرى کماليه هی مبدأ فصلها المميز لها عن المشارکات النباتيه و أما أن هذه القوه الجنسيه و الفصليه يمکن أن يوجد بوجود واحد أو لا يمکن بل هی النسبه موجوده بوجودات متعدده أينما کانت فذلک مطلب و سيأتی القول فی ذلک و الحق عندنا أن النفس هی المدرکه جميع الإدراکات بجميع المدرکات و هی المحرکه بجميع الحرکات الطبيعيه و الإراديه- و هذا لا- ينافی وجوب توسط هذه القوى المتعدده المتخالفه التی بعضها من باب الإدراک و بعضها من باب التحريک لأن القوه العاليه لا تفعل الفعل الدنی إلا بتوسط أ لا ترى أن المزاول للتحريک المکانی أو الوضعی لا بد و أن يکون قوه ساريه فی الجسم بخلاف المزاول للتحريک الشهوی بل الانتقال الفکری أرفع قدرا من التجسم و أن المباشر للإدراک مطلقا لا بد و أن يکون قوى مجرده على تفاوت تجردها بحسب تفاوت إدراکاتها فالعقليه أشد ارتفاعا و أعلى مقاما و الحسيه سيما اللمسيه منها أدون درجه و أشد هبوطا من الجميع فإذا کان کذلک فوجب فی صدور هذه الآثار المختلفه إما تعدد القوى المتخالفه أو تحقق درجات متفاوته لذات واحده و کل طبقه وجوديه حقيقتها و ما يترتب عليها متفقه سواء کانت منفصله عن غيرها أو متصله به فالغاذيه على اختلاف أنواعها حقيقه واحده سواء کانت نفسا على حده أو قوه من قوى نفس أو جزءا من أجزاء نفس و کذا اللامسه على اختلافها

طبیعه واحده سواء کانت مستقله کنفس الدود و الخراطین فإن نفسها الحیوانیه هی اللامسه بعینها أو قوه وجودیه من قوی النفس الحیوانیه أو الإنسانیه أو جزءا من أجزائها المعنویه و هکذا الحکم فی جمیع القوی المدرکه و المحرکه فکما أن قوه الإبصار و إن فرض أنها متخالفه الأنواع فی أنواع الحیوان لکنها مشترکه فی حقیقه واحده فکذا قوه السمع و الشم و الذوق و التغذیه و التنمیه و غیرها من القوی الحیوانیه سواء وجدت مجتمعه فی قوه جامعه لها أو متفرقه مثال اجتماع القوی فی قوه واحده کاجتماع الحواس الخمس الظاهره فی الحس المشترک المسمی فی لغه الیونان بنبطاسیا و کذلک النفس الناطقه التی للإنسان- جامعه مع بساطتها لجمیع القوی المدرکه و المحرکه لا- بمعنی أن تلک الآلات هی المبادی للإدراکات و الحرکات بالحقیقه دون ذات النفس إلا- علی وجه التوسیط و الاستخدام- بل النفس هی حس الحواس کلها و المباشره للمحرکات الفکریه و الطبیعیه و الاختیاریه- لأنها ذات مقامات و عوالم ثلاثه العقل و الخیال و الحس و سیرد علیک إیضاح فی مستقبل الکلام.

و لیس لقائل أن یقول (۱) إن التغذی و النمو لو کانا من أفعال النفس لکانت النفس شاعره بما یصدر عنها من الإحاله و الهضم فکان یجب أن تکون النفس عالمه بجمیع مراتب الاستحاله للغذاء و جمیع الأعضاء علی التفصیل علما بدیهیا و التالی باطل- فعلمنا أن الفاعل لهذه الأفاعیل قوه عدیمه الشعور بهذه الآثار.

لا لما قیل یجوز أن یکون للنفس شعور بهذه الأمور إلا أنه لیس لها شعور بذلک الشعور ما یبقی و یستمر لأجل أن کثره تغیرات هذه الأفاعیل سبب لنسیان النفس لها- کما أن الإنسان إذا سمع کلمات کثیره متوالیه سریعه الانقضاء لم یبق فی حفظه شی ء منها فکذا هاهنا لأن ذلک یؤدی إلی السفسطه فإن جاز کوننا عالمین بجمیع الاستحالات- و التغیرات التی تقع للمواد الغذائیه و المواد العضویه التی یستحیل إلیها الغذاء مع أنا لا

۱- هذا القائل توهم أن النفس محدوده وجودها بعالم التجرد و أنها منفصله عن عالم التدنس و استبعد کون شی ء واحد مجردا منزها و مادیا و لم یفهم الوحده الجمعیه الشخصیه للنفس لیتصور کونها بوحدتها الجمعیه لها مقام التجرد و التدنس کلیهما، م ره

نجد الشعور بها من أنفسنا فجاز أن يقال إن العامی عالم بجمیع الدقائق و إن کان لا یجد من نفسه ذلک.

بل لما أقول و هو یحتاج إلی تمهید أمور- أحدها أن العلم قد یکون فعلیا و قد یکون انفعالیا و العلم الفعلی قد یکون سببا للمعلول و قد یکون عین (١) المعلول حتی یکون وجود المعلول بعینه هو علم العله به و بالجمله کان الوجود عین الشعور فی العله و فی المعلول فهذا أصل.

ثم الوجود قد علمت أنه مما یختلف بالشده و الضعف و غایه ضعف الوجود هو أن یکون من باب الهیولی و الحرکه و المقدار و العدد و اسم العلم لا یقع إلا علی الوجود الذی هو من باب الصوره (٢) لا الذی من باب الماده و ما ینغمر فیها و یستغرق جوهره فی غشاوتها و قد علمت منا أیضا أن الجسمیه و الامتداد المکانی أو الزمانی أمور یتشابک فیها الوجود مع العدم و الوحده مع الکثره و الجمعیه مع الفرقه و ذلک الاشتباک یمنع عن الحضور الجمعی و الشعوری و یکون مناط المجهولیه فهذا أصل آخر.

١- و هذا کما أن أهل الإشراق یجعلونه تعالی فاعلا بالرضا و یجعلون علمه تعالی بالأشیاء عین وجود الأشیاء فهاهنا لیس العلم فعلیا بمعنی سبب الفعل بل بمعنی أنه عین الفعل، س ره

٢- المراد بها ما به الشی ء بالفعل و هو القدر المشترک بین معانی الصوره أو المراد بها کل معنی بالفعل یصلح أن یعقل ٧٣ قال الشیخ فی إلهیات الشفا قد یقال صوره لکل معنی بالفعل یصلح أن یعقل حتی یکون الجواهر المفارقه صورا بهذا المعنی و قد یقال صوره لکل هیئه و فعل یکون فی قابل وحدانی أو بالترکیب حتی یکون الحرکات و الأعراض صورا و یقال صوره لما یتقوم به الماده بالفعل فلا یکون حینئذ الجواهر العقلیه و الأعراض صورا و یقال صوره لما تکمل به الماده و إن لم یکن متقومه بها بالفعل مثل الصحه- و ما یتحرک إلیها بالطبع و یقال صوره خاصه لما یحدث فی المواد بالصناعه من الأشکال و غیرها و یقال صوره لنوع الشی ء و لجنسه و لفصله و لجمیع ذلک و یکون کلیه الکل صوره فی الأجزاء أیضا انتهی. فالعلم فی قوله و اسم العلم یشمل الحضوری و الحصولی لکن الصوره فی الحصولی ما هی وجودها للعالم لا للماده و بین الصورتین فروق ثمانیه و قد مرت فی مرحله العقل و المعقول من الأمور العامه، س ره

ثم إن الشی ء قد یکون علما و لا یکون معلوما و قد یکون معلوما و لا یکون علما.

و بعباره أخری العلم قد یکون أنقص من المعلوم و المعلوم أقوی و أظهر من العلم به و قد یکون بالعکس بیانه أن الوجود إذا کان فی غایه الجلاله و العظمه فلا یمکن تعقله بعلم آخر زائد علی ذاته و إن کانت ذاته علما بذاته و معلوما لذاته کالواجب تعالی و ما یقرب منه من العقول الصریحه فالوجود هاهنا علم و لا یکون معلوما لغیره و أن الوجود إذا کان فی غایه الخسه و النقص فیمکن حضور صورته عند العالم و لا یمکن حضور ذاته کالهیولی الأولی و ما یقرب منها فالصوره هاهنا (۱) أقوی من المعلوم فی باب العلم بخلاف الأول- و الصوره الحاصله (۲) هاهنا علم و المعلوم لیس بعلم و فی الأول المعلوم علم فی نفسه- و علمنا به لیس علما به بل بوجه (۳) من وجوهه.

إذا تقررت هذه الأصول فنقول إن النفس التی لنا إذا فرض کونها مبدأ لجمیع الإدراکات و التحریکات الحیوانیه و النباتیه حتی الجذب و الإحاله و الدفع لا یلزم من ذلک أن تکون عالمه بأفاعیلها الطبیعیه الواقعه منها باستخدام الماده و الطبیعه و قولهم العلم بالعله یوجب (۴) العلم بالمعلول حق و لکن العلم بالعله إذا کان عین وجودها کان

۱- هذا ناظر إلی العباره الأخری و ثانی شطری التفریع لمقابل الشطر الأول من العباره الأولی قد أخره و هو قوله و المعلوم لیس بعلم، س ره

۲- أی الصوره الحاصله من الهیولی التی لها فعلیه و کمالیه لا دخل لها فی حقیقه المعلوم الذی هو قوه محضه و نقص صرف فمن ضعفه لا تحاکیه تلک الصوره کما أنه فی الأول من کمالیه المعلوم لذاته لم تکن الصوره تحاکیه فظهر أن هاهنا العلم أقوی من المعلوم و فی الأول المعلوم أقوی من علم الغیر به و إن کان نفس ذاته علما لذاته، س ره

۳- کما أن نفس العلم أیضا وجه من وجوهه تدبر تفهم، م ره

۴- و الحق أن النفس من حیث کونها فاعله للأفاعیل الطبیعیه لا علم لها بذاتها- و لذلک لا علم لها بأفاعیلها فإن العلم بالعله إذا کان موجبا للعلم بالمعلول کان عدم العلم بالعله موجبا لعدم العلم بالمعلول أیضا فإن عدم العله عله لعدم المعلول و أما بیان أن النفس لا علم لها بذاتها من حیث کونها عله للأفاعیل الطبیعیه فهو أن النفس من هذه الحیثیه هی الطبیعه لأنها من مراتبها النازله فإنها دانیه فی علوها و عالیه فی دنوها و الطبیعه لا علم لها بذاتها بأفاعیلها و هو ظاهر فتدبر، ل ره

مقتضاه (۱) کون العلم بالمعلول عین وجوده و إذا کان وجود المعلول کلا وجوده لغایه النقص و الخسه کان العلم به کلا علم به و هـذا معنی قول الفیلسوف المقـدم إن العقـل الأول یجهل بأشـیاء جهلا (۲) هو (۳) أشـرف من العلم بهـا و لیس جمیع أفاعیل النفس

۱- قد سلم أن العلم بالعله متحقق لکن العلم بالمعلول لیس متحققا إذ لا یطلق اسم العلم هاهنا و الأولی أن یقال العلم بالعله لیس متحققـا بحسب هـذه المرتبه الـدنیه التی علیه النفس فیهـا فإن النفس فاعل بالطبع بالنسبه إلی أفاعیلها الطبیعیه بعین فاعلیه القوی الطبیعیه إذ لا بـد و أن یکون لها مقام تتصف بصـفات الطبائع أیضا و أما بالنسـبه إلی نفس هـذه القوی و إن کانت فاعله بالرضـا لکن علمهـا بهـا حضوری بسـیط فـإن علمهـا بوجـدانها للقوی فی مقـام ذاتهـا بنحو أبسـط و أعلی نظیر العلم الکمـالی الإجمالی بالأشیاء فی الفاعل- بالرضاء الحقیقی الواجبی و علمها بأنحاء وجودات القوی فی مقام القوی نظیر علمه التفصیلی بالأشیاء بنفس وجوداتها لأن القوی هاهنا کالأشیاء هناک فی کونهما روابط محضه بالعالم، س ره

۲- فإن وجود العقل الأول بعینه لیس مرتبه وجود تلک الأشـیاء المجهوله و إذا کان وجودها هو العلم بها کان وجوده عدم العلم بها و هو الجهل بها و لا ریب أن هذا الجهل و هو وجود العقل الأول أشرف من العلم بها و هو وجود تلک الأشیاء فتأمل، ل ره

۳- لأن هـذا الجهل فقدان تلک المرتبه المتشابکه بالإعدام عن مرتبه العقل الأول- و إن کان فیه تلک المرتبه بوجه أعلی و هذه المرتبه العقلیه عین عدم تلک المرتبه الدنیه- و ذلک العدم هو الجهل و ذلک الجهل هو المبدأ لجمیع الموجودات فکان أشرف من العلم- الـذی هو وجود تلک المرتبه الـدنیه و یمکن حمل کلام الفیلسوف علی أن العقل الأول یجهل ما دون الأول تعالی و لا خبر له عما سواه لاسـتغراقه فی مشاهـده جماله و جلاله و لا شک أن الجهل بما سواه تعالی أشـرف من العلم بها و قد ورد أن لله تعـالی خلقا لا یعلمون أنه خلق آدم و لا إبلیس. وجه آخر أنسب بمـذهب المشاءین هو أن الموجودات الطبیعیه من حیث هی طبیعیه لیست علما للعقل حیث إن وجوداتها للماده و إنها واقعه فی الغیبه من حیث التباعـد المکانی و التمـدد الزمانی و بناء العلم علی الوجـود الصـوری النـوری و الحضور و الجمعیه فلو کـانت علمـا لزم التغیر فی علم العقـل نعم هی معلومه له بواسـطه الصور المرتسـمه بل القائمه بـذاته قیاما صـدوریا- بل معلومه بالـذات بمعنی آخر لأن العلوم ما حصل صورته عنـد العالم و هذا یصدق علی ذی الصوره لا علی الصوره سیما أن الصوره آله للحاظ ذی الصوره و لیست ملحوظه بالذات، س ره

كالكتابه و المشى و الأكل و الشرب و سائر الأفاعيل الاختياريه التى يتقدمها علم و إراده زائدتان على النفس فإن تلك الأفعال متى لم يتصور أولا للنفس و لم تصدق النفس بفائدتها تصديقا يقينيا أو ظنيا أو تخيليا أو جهليا لم يصدر عنها فعل شى ء من تلك الأفعال و أما الأفاعيل البدنيه فليس حصولها من النفس إلا بتبعيه شعورها بذاتها الذى هو عين ذاتها بتبعيه عشقها لكمال ذاتها المقتضيه لشوقها الجبلى لتوابع ذاتها شوقا تابعا للشوق إلى مبدئها الأصلى و هذه المعانى و إن كانت برهانيه لكن إدراكها لا يمكن إلا بنور (۱) البصيره و الكشف و لذلك مما خفيت على أكثر المتفكرين فضلا عن المجادلين و المقلدين.

و مما ينبه على ما ذكرناه من أن قوه النفس ساريه فى جميع الأعضاء بوجوه التصرفات اللائقه بكل مرتبه من المراتب الحيوانيه و النباتيه و الطبيعيه هو أنه لو لم يتعلق اعتناء النفس بتعديل المزاج و حفظ الاتصال لم يتألم بتغير المزاج عند أدنى مغير من حر أو برد أو حركه أو تعب أو هبوب ريح مشوش إلى غير ذلك من الأمور التى ليست من الأمور النفسانيه كالمخوفات و المبشرات و الإنذارات و ما يجرى مجراها- و كذا ينبغى أن تتأذى النفس من تفرق الاتصال و الجراحات تأذيا جزئيا فى الحال و كان يجب أن يكون جميع الآلام و الموذيات الواقعه على الإنسان من باب خوف العاقبه و خطر المآل و سوء الآخره و لم يكن المرض و تفرق الاتصال مؤلما فى الحال لكن التوالى باطله فعلم أن النفس بذاتها موضوعه لهذه الانفعالات و الإدراكات لسرايه قوتها إلى معدن الطبيعه فصارت محلا لهذه العاهات و الآلام و عرضه لهذه البليات و الأمراض- بل الموت أيضا وارد عليها من جهه ورودها إلى هذا العالم بقدر الله و ليس بوارد على محل الإيمان و المعرفه بالله و اليوم الآخر و إنما يرد على محل الجهل و الظلمه و الحركه و الاستحاله.

و من الشواهد الداله على أن النفس بذاتها فاعله لأفاعيل الطبيعيه من الجذب

۱- أى البصيره القلبيه و كشف العقل المتنور بنور البصيره القلبيه الحاصل من المجاهدات و الرياضات الملازمه للتوجه إلى مبدإ أنوار العلم و منبعها، م ره

و الـدفع و غيرهـا أن الإنسان إذا اشـتدت حاجته إلى الإحاله و الهضم و الـدفع (١) بسـبب من الأسـباب كما يكون للمريض عند بحرانه فـإنه يجـد نفسه مقصـره عن سـائر الأمور الإدراكيه و ما ذلك إلا لاشـتغال النفس بهـذه الأفعال و اسـتغراقها فيها فلا جرم تنقطع عن سائر الأفاعيل ثم إذا فرغ عن ذلك توجه النفس إلى مقامها الخاص الذى يقع فيه الأفاعيل الإدراكيه و الله أعلم

١- دون الجذب فإنه غير مطلوب للطبيعه بل مضر بحال المريض متنفر عنه الطبع، م ره

الباب الثالث فى ذكر القوى النباتيه و أفعالها و أحوالها و فيه فصول

فصل (۱) فى أقسام تلك القوى بالوجه الكلى

إن القوى النباتيه إما أن تكون مخدومه و إما أن تكون خادمه و أما التى لها درجه الاستخدام فإما أن يكون فعلها و تصرفها فى الغذاء لأجل الشخص أو لأجل النوع أما الأول فهو إما لأجل بقاء الشخص أو لأجل تحصيل كمال ذاته أما القوه التى تفعل لأجل بقاء الشخص فهى الغاذيه و حدها (۱) أنها قوه تحيل الغذاء إلى مشابهه جوهر المتغذى لتورده بدل ما يتحلل و أما التى تفعل لتحصيل كمال الشخص فهى الناميه (۲) و هى التى تزيد فى أقطار الجسم المتغذى على التناسب الطبيعى- ليبلغ إلى تمام النشوء و إنما يقع هذا الفعل منه بما يورده الغاذيه زياده على البدل عما

۱- لا يخفى عليك إن تذكرت ما علقناه على أوائل السفر الأول فى مشاركه الحد و البرهان أن هذا و كذا حد الناميه حد هو تمام البرهان كما أنه إذا اقتصر و قيل الغاذيه قوه تورد البدل لما يتحلل كان حدا هو مبدأ البرهان و إذا قيل هى قوه تحيل الغذاء لمشابهه جوهر المتغذى كان حدا هو نتيجه البرهان، س ره

۲- قال الميبدى ره القياس يقتضى أن يقال المنميه لكن راعوا مشاكله الغاذيه. أقول هذا من رموزهم إلى ما حققه المصنف قده من أن البدن مرتبه من النفس- فوصفوا القوه بصفه الجسم للإشاره إلى نحو اتحاد بينهما و هذا نظير ما استنبطنا منه أيضا ذلك الاتحاد من قولهم القدره كيفيه نفسانيه و الحال أنها كيفيه قائمه بالقوه المنبثه فى العضلات فلو لا أنها مرتبه من النفس لم تكن كيفيتها كيفيه النفس فاستقم كما أمرت، س ره

يتحلل فالغاذيه تخدم الناميه بإيراد الغذاء زائده على القدر الضرورى للبقاء و لكن ليس كل زياده فى الأقطار نموا فإن السمن بعد (۱) سن الوقوف ليس نموا و الهزال فى سن النمو ليس ذبولا بل النمو هو الزياده التى تكون على تناسب طبيعى ليبلغ تمام النشوء كما فى سن الشباب و مقابله الذبول و هو النقصان الذى يكون على تناسب طبيعى- كما فى سن الشيخوخه.

فإن قلت فالفاعل فى السمن و الهزال أى قوه من القوى إذ لا بد لكل فعل و حركه من فاعل و محرك.

قلنا الفاعل فيهما أيضا هو تلك القوه لأجل إعداد القاسر لأنهما حركتان قسريتان- و قد مر أن الفاعل فى الحركه القسريه أيضا طبيعه ذلك المقسور و قوته و لكن اسم الطبيعه إنما يقع على تلك القوه إذا كان تحريكها تحريكا بالذات لا بقسر قاسر فهاهنا اسم الناميه إنما يقع على هذه القوه النباتيه إذا كان تحريكها للجسد فى تزايد الأقطار تحريكا طبيعيا لا بسبب قاسر من رطوبه زائده فى السمن أو حراره مفرطه فى الهزال.

ثم إن فعل الغاذيه إنما يتم بأمور ثلاثه الأول تحصيل الخلط الذى هو بالقوه القريبه من الفعل شبيه بالعضو و الثانى تصييره جزءا للعضو و الثالث تشبيهه به فى اللون و القوام كالدم و قد تخل بالأول كما فى عدم (۲) الغذاء و بالثانى كما فى استسقاء اللحمى.

و بالثالث كما فى البرص و غيره و حكموا بأن غاذيه كل عضو مخالف لغاذيه العضو الآخر- إذ لو اتحدت طبائعها لاتحدت أفعالها و هذا صحيح و لا ينافى تعددها و تخالفها وحده الغاذيه التى فى شخص واحد بوحده نفسه المقتضيه لهذه القوى و أما اللتان (۳) لبقاء

۱- أى بعد الشروع فى سن الوقوف فكأنه قال من سن الوقوف إلى آخر العمر- ثم إنه خصه بالذكر مع أن السمن قبل الوقوف أيضا ليس نموا لأن الفرق فى مورد الانفكاك أوضح و الهزال فى سن الوقوف و الذبول، س ره

۲- أى فى العله التى يسمى أطروقيا، س ره

۳- لما كانتا فى الواقع اثنتين ذكر هذه العباره المشعره بتقديم ذكرهما لتصديرهما بكلمه أما التفصيليه مع أنه لم يقدم أن المبقى للنوع اثنان ثم إن كون المولده لبقاء النوع لا- لبقاء الشخص ظاهر و فى كون المصوره كذلك خفاء و ربما يتراءى أنها لبقاء الشخص فإن الماده محتاجه إلى الصور التى فى العظام و العروق و الأعصاب و اللحوم و غيرها- و ليس احتياج الماده الشخصيه إلى هذه الصور و إلى التى فى ماده النبات كاحتياجها إلى الرطوبه المنويه مثلا- بل لا احتياج إليها لبقاء الشخص بالضروره و الجواب أن المراد بصور يفعلها المصوره الأشكال و التخاطيط التى فى الأفراد أمثال و لولاها لم يبق النوع- فهذا كالعلامات للنوع و معيار العله أنها لولاها لم يكن المعلول فكما أنه لو لا المولده لم يبق النوع لا أنه لم يبق الشخص فكذلك لو لا المصوره و تصاويرها لم يبق النوع و لم يتميز نوع من نوع لا أنه لم يبق الشخص إذ فرض أن الغاذيه باقيه و كلما يتحلل من شخص الجسم يتدارك بالغاذيه و لو قيل لم يبق هذا الشخص من هذا النوع بوصف الهذيه- فقد آل إلى هدم بقاء النوع، ص ره

النوع فأولاهما المولده و هى التى تفصل جزءا من فضل الهضم الأخير للمغتذى و تودعه قوه من سنخه و ثانيتهما المصوره و هى التى تفيد المنى بعد استحالته صوره تكون معده لفيضان القوى و الكيفيات بإذن الله تعالى و أما الخادمه فهى قوى أربع تخدم الغاذيه- و هى الجاذبه و الماسكه و الهاضمه و الدافعه أما الجاذبه فوجودها فى بعض الأعضاء- كالمعده و الرحم معلوم بالمشاهده و فى غيرها معلوم بالقياس.

أما الأول فالإنسان إذا كان منقلبا حتى يكون رأسه إلى السفل و رجلاه إلى فوق أمكنه أن يشرب الماء و يزدرد الطعام و حركه الطعام و الشراب لكونهما جسمين ثقيلين إلى فوق ليست طبيعيه بل قسريه و الحركه القسريه إما بجذب جاذب أو دفع دافع- و الثانى باطل فى هذا الوضع فبقى المعده تجذبها بقوه جاذبه فيها.

و أيضا إنا نجد للمرى و المعده وقت الحاجه الشديده تجذبان الطعام من الفم- و كذا نجدهما عند تناول الأغذيه اللذيذه تجذبانها بسرعه حتى أن الكبد أيضا يجذبها من المعده للذاذتها و قربها من طبيعه القوه و أيضا متى تغذى الإنسان غذاءا و تناول بعده غذاء حلوا و استعمل القى ء يجد أن الحلو يخرج أخيرا و ذلك بجذب المعده إياه إلى قعرها و كذا حال الرحم فى جذب المنى بل الإحليل عند خلوه عن الفضول و شده اشتياق المرأه إلى الوقاع و لذلك أن قوما من الفلاسفه سموا الرحم حيوانا مشتاقا إلى المنى و ذلك لشده جذبه له.

و أما الثانى فنقول إن الدم إذا تكون فى الكبد كان مخلوطا بالفضلات الثلاثه

الأخر أعنى الصفراء و السوداء و البلغم ثم إن كل واحده منها يتميز عن الآخر و ينصب (١) إلى عضو معين و لو لا أن فى كل (٢) من تلك الأعضاء قوه جاذبه لذلك النوع من الرطوبه الخلطيه لاستحال أن يتميز تلك الرطوبات بعضها عن بعض بنفسها و لاستحال أن يخص كل عضو منها رطوبه معينه اختصاصا (٣) أكثريا فهذا قاطع فى إثبات القوه الجاذبه لجمله الأعضاء.

و أما القوه الماسكه فوجودها فى المعده و الرحم مشاهده بالتشريح و فى غيرهما معلوم بالبرهان أما المعده فإنا إذا أعطينا حيوانا غذاء رطبا أو يابسا ثم شرحنا فى ذلك الوقت بطنه وجدنا المعده محتويه على غذاء لازمه ضامه له من جميع الجوانب و أما الرحم فإذا اجتذب إليه المنى يرى منضما إليه انضماما شديدا من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن أن يدخل فيه طرف الميل و لو أنك شققت من الحيوان الحامل من أسفل السره إلى نحو الفرج و كشفت عن الرحم وجدت الرحم كما ذكر.

أما الحجه على وجود الماسكه فى غيرهما من الأعضاء فهو أن الأجسام الغذائيه أجسام ثقيله لغلبه الأرضيه و المائيه عليها و لا بد فى إمساكها فى زمان الانهضام فهو حركه استحاليه واقعه بعد الجذب إلى مواضع الأعضاء من قوه ممسكه إلى غير طبيعه الغذاء

١- لا عضو معين للبلغم كما للمرتين من الطحال و المراره بل منبث فى سائر الأعضاء لرطبها فلا يجففها الحركه و أن يستحيل عند عوز الغذاء فى البدن إلى الدم اللهم إلا أن يراد انصباب قدر منه إلى الدماغ ليدخل فى تغذيته و كذا الريه، س ره

٢- إن قلت ما يجب أن يتحقق هاهنا إنما هو التميز و أما أن هذا التميز لا بد أن يكون بالغاذيه فلا إذ لعله يحصل بقوه مميزه قلنا الجاذبه تغنى عن المميزه لأنه إذا جذبت جاذبه الطحال السوداء و جاذبه المراره الصفراء مثلا يلزمه التميز فوجود قوه لا يحتاج إليه فضل معطل بخلاف الجاذبه لأنها ضروريه فى جميع الأعضاء فالمميزه فى الكبد لا يغنى عنها فتأمل ثم إنه لا يحصل كمال التميز و تمام الانفصال إذ لا بد أن يبقى فى الدم قليل صفراء ليحصل التلطيف بسبب ناريه الصفراء و يسهل التنفيذ فى المجارى الضيقه و قليل من السوداء ليحصل فيه قوام متشابه، س ره

٣- احتراز عن مثل بعض أنواع اليرقان الحاصل بانسداد فى مجرى المراره، س ره

و الشراب لأنها لرطوبتها و ميعانها و رقتها لا يقف بطبعها فى تلك المواضع المزلقه- و أما الهاضمه فهى التى تحيل ما جذبته الجاذبه و أمسكته الماسكه إلى قوام مهيإ لفعل المغيره فيه و إلى مزاج صالح للاستحاله إلى العضويه بالفعل و هذه القوه غير الغاذيه عند المحققين قيل فى بيان الفرق بينهما إن القوه الهاضمه يبتدى ء فعلها عند انتهاء فعل الجاذبه- و ابتداء فعل الماسكه فإذا جذبت جاذبه عضو شيئا من الدم و أمسكته ماسكه ذلك العضو فللدم صوره نوعيه و إذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصوره و حدثت له صوره أخرى فيكون كونا للصوره العضويه و فسادا للصوره الدمويه و هكذا الكون و الفساد إنما يحصلان بأن يحصل من الطبخ ما لأجله يأخذ استعداد الماده للدمويه فى النقصان و للعضويه فى الاشتداد و هكذا لا يزال الأول فى الانتقاص و الثانى فى الاشتداد إلى أن يبطل الصوره الدمويه و يحدث الصوره العضويه فهاهنا حالتان سابقه و هى التى تزيد استعداد قبول الصوره العضويه و لاحقه هى حصول الصوره العضويه فالأولى فعل القوه الهاضمه و الثانيه فعل القوه الغاذيه فهذا ما قيل فى الفرق بين هاضمه كل عضو و غاذيته.

و اعترض عليه بوجهين الأول أن الهاضمه محركه للغذاء فى الكيف إلى الصوره المشابهه لصوره العضو و كل ما حرك شيئا إلى شى ء فهو الموصل له إلى ما يتحرك إليه- فالهاضمه هى الموصله للغذاء إلى الصوره العضويه فإذن الفاعل للفعلين قوه واحده- و الكبرى ظاهره فإن ما حرك شيئا إلى شى ء كان المتوجه إليه غايه المحرك و المعنى بكونه غايه أن المقصود الأصلى من الحركه هو ذلك الشى ء و الثانى أن هاضمه كل عضو لا شك أنها بالطبخ و النضج يفيد الماده زياده استعداد لقبول الصوره العضويه و لذلك الاستعداد مراتب فى القوه و الضعف و ليس بعض الدرجات بأن ينسب إلى الهاضمه أولى من الآخر فإذا حصل كمال الاستعداد و الغايه فاضت تلك الصوره عن واهب الصوره- و إذا تمت هذه الأفعال فقد تمت التغذيه فلا فرق إذن بين الهاضمه و الغاذيه.

أقول أما الجواب عن الأول (۱) فهو أن لكل حركه نفسانيه علتين فاعله و باعثه- و لها أيضا غايتان غايه بمعنى ما انتهت إليه الحركه و غايه بمعنى ما وقعت الحركه لأجله و هما مختلفتان فلا بد لهما من قوتين فالهاضمه هى التى فعلها كفعل النار ليس إلا الطبخ و النضج و مجرد الطبخ و النضج لا- يستلزم أن يكون على وجه يكون طريقا إلى استعداد قبول صوره مخصوصه هى الصوره العضويه فالتى تسوق الماده لأجل غرض مخصوص- و غايه مطلوبه غير التى تسوقها لا- إلى غرض أ لا- ترى أن فى الحركه الحيوانيه قوه فاعله مباشره للحركه و هى القوه التى تميل بالعضله و العضو إلى جهه من الجهات لا لغرض و قوه فوقها تفعل التحريك إلى حيث يصل إلى مشتهى مخصوص أو دفع مؤذ مخصوص و هى الباعثه فالفاعله القريبه للحركه لها غايه بمعنى الحد الذى هو من ضروريات الحركه- و الفاعله البعيده المسماه بالباعثه لها غايه أخرى غير نفس الحد المذكور و هى التى يكون المقصود الأصلى من تلك الحركه و يقع الوصول لأجلها و هى غير الوصول و إن لم تنفك عنه فرضا فهكذا الحال فيما نحن فيه فإن المحركه للماده الغذائيه بالطبخ- غير الباعثه لحركتها نحو الصوره العضويه على وجه يصلح للشخص المغتذى فى كماله الشخصى و النوعى.

۱- توضيح المقام أن الغايه قد يراد بها ما انتهت إليه الحركه و قد يراد بها ما لأجله الحركه و لما كانتا معنيين مختلفين استدعتا قوتين مختلفتين كما استدعتا فى الحيوان شوقيه و عامله فالعامله غايتها دائما و إن كان فى الفعل المسمى بالعبث و الجزاف حاصله- لأنها كالطبيعه شأنها الإيصال إلى حد مخصوص و هما يفعلان وظيفتهما كخادمه فوض إليها أمر مخصوص و هى تفعل ما طلبتا منها فليس المطلوب منهما حصول الداعى و الغرض- كلقاء الصديق مثلا فوظيفه طبيعه الحجر الملقى على رأس زيد أن يصل إلى ذلك الحد أعنى الرأس و يشجه و كذا وظيفه العامله المنبثه فى عضل اليد أن يبطش و يقع على عضو من أعضاء المبغوض و أما أن ذلك الشج أو البطش و بالجمله الوصول إليه للتشفى لقلب الشاج و الباطش و لانقياد زيد و انقهاره فهو ما لأجله الفعل و هو وظيفه الشوقيه- فكما كانتا غايتين مختلفتين و استدعتا مبدأين كذلك فى تينك القوتين النباتيتين- فالهاضمه تحرك الماده إلى نهايه مخصوصه هى زوال الصوره الدمويه و الغاذيه تحرك لأجل حصول الصوره العضويه، س ره

و أما الجواب عن الثانی فنقول إن المبدأ الفیاض لجمیع صور الکائنات و إن کان أمرا آخر أجل من هذه المبادی الفاعله و الباعثه لکن لتعالیه عن هذه التغیرات و التجددات لا- بد فی کل فعل جسمانی من فاعل مزاول لامتناع صدور هذه الأفاعیل المتجدده المتغیره عن فاعل ثابت بری ء عن التجدد رفیع عن التغیر و لو کفی فی صدور هذه التحریکات و التصویرات مجرد الاستعداد للقوابل من غیر فاعل مباشر لما احتیج إلی إثبات الطبائع و القوی و النفوس فی حراره النار و بروده الماء و یبوسه الأرض و حفظ المعادن و نمو النبات و حرکات الحیوان بل یکفی انفعالات الهیولی علی أن کل (۱) انفعال (۲) و استعداد فی ماده تابع لفعل فاعل لما مر من أن کل قوه و إمکان مسبوق بفعل و إیجاب و کما لا یمکن استناد الانفعالات الکثیره المختلفه إلی قابل واحد من غیر توسط جهات متکثره فی الانفعال کذلک لا یمکن استناد الأفاعیل الکثیره المختلفه إلی فاعل واحد من غیر توسط جهات متکثره فی الفعل و قد مر فی مباحث العله و المعلول- أن الفعل الکلی یحتاج إلی فاعل کلی و الفعل الجزئی یحتاج إلی فاعل جزئی فهذه الکتابه تصدر عن هذا الکاتب و هذا التصویر یصدر عن هذا المصور و الفعل المحسوس المشار إلیه ینسب إلی فاعل محسوس مشار إلیه و الفاعل العقلی لم یکن فاعلا بالذات إلا لفعل معقول و الله ولی الهدایه

۱- و ذلک لأنه لا میز فی صرف الشی ء فلا میز فی صرف القوه و الاستعداد فلا بد و أن یختلف ما به الاستعداد حتی یختلف المستعدات و الاستعدادات بذلک فماده جمیع الکائنات للعناصر بل مادتها الأولی هی الهیولی و هی واحده فتخصصها بصوره الحنطه أو الشعیر تخصص بلا- مخصص فالمستعد فیهما هو العناصر لکن إذا کان ما به استعدادها تاره صوره الحنطه السابقه استعدت لصوره الحنطه اللاحقه و إذا کان ما به استعدادها تاره أخری صوره الشعیر السابقه استعدت لصوره الشعیر اللاحقه و هکذا إذا نقل الکلام إلی السوابق و التسلسل تعاقبی جائز بل واجب عندهم لئلا یلزم انقطاع الفیض لولاه و هکذا فی الصور المرتبه الطولیه لماده واحده کالمنی إذ بانضمام کل ما به استعداد کالعلقه أو المضغه یختلف استعداد المستعد، س ره

۲- لما کان بطلان اللازم عند المعترض منظورا فیه لعدم قوله بفاعل غیره تعالی- بل انفعالات المواد کافیه عنده فی الإفاضه قال إن کل انفعال إلخ، م ره

فصل (٢) فى فعل الهاضمه فى الفضله المندفعه و الإشاره إلى وجود الدافعه و التنبيه على تغاير هذه الأربع و تعيين آلاتها من الأعضاء

أما فعل الهاضـمه فاعلم أن الغذاء مركب من جوهرين أحدهما صالح لأن يتشبه بالمتغذى و الثانى غير صالح لذلك فلها فى كل منهمـا فعـل خـاص أمـا فعلهـا فى الأـول فما مضـى و أما فى الثانى فلا يخلو أن تلك الأجزاء إما غليظه أو رقيقه أو لزجه- و فعل الهاضـمه فى الأـول الترقيق و فى الثـانى التغليـظ و فى الثـالث التقطيع لاـ يقـال كلما كان الجسم أرق كان أسـهل انـدفاعا فلما ذا جعلتم التغليـظ أحـد الأـمور المسـهله للـدفع- لأنـا نقول إن الرقيق قـد يتشـربه جرم المعـده فيبقى تلك الأجزاء المتشـربه فيه و لا يندفع- و أما إذا غلظت لم يتشربها العضو فلا جرم يندفع بالكليه.

و أما الدافعه فيدل على ثبوتها أمران خاصى (١) و عامى- الأول أنك ترى المعده عند القى ء كأنها تنتزع من موضـعها إلى فوق حتى يتحرك منها أكثر الأحشاء و ترى عنـد التبرز مثل ما ذكرناه و معونه الأحشاء على دفع ما فيها سـيما عند الزحير حتى أنه قد ينخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوه الحركه الدافعه.

و الثـانى أن الـدم يرد على سـائر الأعضاء مخلوطا بالأخلاط الثلاثه فيأخـذ كل عضو ما يلائمه فلو لم يـدفع ما ينافيه لبقى المنافى عنده و لم يخلص شى ء من الأعضاء عن الأخلاط الفاسده الممرضه و اللازم باطل فثبت وجود القوه الدافعه فإذا ثبت وجود هذه الأفاعيل الأربعه فى البـدن أعنى الجذب و الإمساك و الإحاله و الدفع فليس لقائل أن ينسب تلك الأمور إلى قوه واحده بالذات متغـايره بالاعتبـار بـأن يكون تلـك القوه جـاذبه عنـد ازدراد الطعـام و ماسـكه له بعـد الازدراد و مغيره له عنـد الإمساك و دافعه للفضل المسـتغنى عنه لا لما قيل إن الواحـد لا يصـدر عنه إلا الواحـد فإنه لا يجرى فى غير الواحد من جميع الوجوه بل لأن هذه الأفاعيل أمور متخالفه إما متضاده كالجذب

١- أى أحدهما خاص بالمعده و الأمعاء و الآخر عام لكل الأعضاء، س ره

و الـدفع و إمـا ينفك بعضـها عن البعض فقـد يكون العضو (۱) ضـعيفا فى أحـد هـذه الأربع- و قويا فى غيره و لو لا تغاير هـذه المبـادى لاسـتحال ذلك و أما آلات هـذه القوى فالقوه الجاذبه آلتها الليف المتطاول و الماسـكه آلتها الليف المورب و الـدافعه آلتها فى الدفع الليف المستعرض هذا ما قالوه و ظاهر أن المراد منه أن فى معظمات هذه الأفاعيل يحتاج إلى تلك الأعصاب فإن جـاذبه كـل عضو أو ماسـكته أو دافعته يحتـاج إلى آله عصبيه لا ـ أن جاذبه كل ذره من العضو يحتاج إلى ليف متطاول و دافعته إلى ليف مستعرض.

فعلى هـذا انـدفع مـا قيـل فيه أمـا أولا ـ فبـأن لحم الكبـد ليس فيه ليف مع وجود الجاذبه و الماسـكه و الـدافعه فيه و أما ثانيا فبأن الرطوبه الجليديه تجذب الغذاء أو تمسكه و تهضمه مع أن الجزم حاصل بأن ليس فيها ليف أصلا.

و أما ثالثا فبأن كلا من شظايا الليف غير مركبه من الليف و إلا لتسلسلت الليفات إلى غير النهايه مع أن فيها هذه القوى.

و أمـا رابعا فبأن الليف المسـتعرض ليس فيه ليف متطاول مع أنه يجـذب و كـذا الليف المتطاول ليس فيه ليف مسـتعرض مع أنه يدفع الفضل و ذلك لما سبق من أن الحاجه إلى هذه الآلات فى معظمات الجذب و الإمساك و الهضم و الدفع و جلائلها لا فى رقائقها و جزئياتها المنخرطه فى سـلك المعظمات المندرجه فيها فإن الأصناف الثلاثه من القوى العظيمه إذا فعلت أفعالها بآلات الثلاث من الليف الحاصـله فى الأـورده يفعل كل منها بتلك الآله بالـذات على وجه يسـرى فيما يجاور آلاتها و لو بالعرض فإذا جذب الوريد الغذاء بليفه المتطاول يرشح منه على جوهر الكبد و على هذا القياس فى سائر المواضع المذكوره.

فإن قلت ذلك الـدم إما أن يترشـح من الليف المتطاول على لحم الكبد مع كون لحمه جاذبا لذلك الدم أو لا مع كونه جاذبا له فإن كان الأول فالجذب لا يتوقف على الليف و إن كان الثانى لم يكن فى العضو قوه غاذيه.

۱- فالانفكاك تحقق بين الضعيفه و القويه من إحدى القوتين و الضعيفه و القويه من الأخرى لا بين أصلهما، س ره

قلنا نختار الشق الأول و لم يلزم عـدم توقف الجذب على الليف فإن التوقف حاصل عليه سواء كان توقفا قريبا أو بعيدا فلا بد فى جاذبه كل عضو من ليف موجود فيه أو بحياله كالكبد و كالرطوبه الجليديه

فصل (۳) فى أن هذه القوى فى بعض الأعضاء مضاعفه و فى حقيقه الغذاء و مراتب الهضم يشبه أن يكون ما قاله بعض الطبيعيين حقا

و هو أن هـذه القوى الأربع توجـد فى المعـده مضاعفه فإن التى تجـذب غـذاء البـدن من الخارج إلى تجويف المعـده غير التى تجذب (۱) من جوف المعده إلى نفسـها ما يصلح منه لها و كذا التى تمسكه هناك و هى التى تغيره إلى ما يصلح أن يكون دما و هو الكيلوس و التى تـدفعه إلى الكبـد غير التى تمسك فى جوهر المعـده ما ينجـذب إليها من الكبـد من الـدم الصالـح للغذاء بالفعل و التى تغيره إلى أن يصير غـذاء و التى تـدفع الفضول منها و كـذلك الكلام فى الكبد لأن التغير إلى الدم غير التغير إلى جوهر الكبـد كما أن التغير إلى العصاره غير التغير إلى جوهر المعـده و التحقيق (۲) أن هـذه القوى الموجوده فى جميع الأعضاء على اختلاف جواهرها هى التى تفعل أفعال الغاذيه بالـذات- و هى المحصـله للغـذاء تحصـيلا أوليا و أما المعـده و الكبد فيوجد فيهما تلك الأربع مع أربع آخر مشـبهه بتلك و هى التى تفعل فعلها للإعداد لا لتحصيل الغذاء أولا و بالذات و لا يبعد أن يوجد مثل هذه الأربع المعده فى غير المعده و الكبد أيضا كالفم و المرى و الأمعاء

۱- أى من العروق التى فى جوفهـا المجـذوبه منها الـدم لتغـذيه المعـده و إلا فالكيلوس لا يصـلح للتغـذيه و الـدليل عليه قوله ما ينجـذب إليها من الكبـد و الثلاثه المشار إليها بقوله- و كذا التى تمسـكه إلخ لغذاء البدن كله و الثلاثه المشار إليها بقوله و التى تمسك فى جوهر المعـده إلـخ للـدم المنجـذب إليها من الكبد و هو غذاء المعده نفسـها و فى بعض النسخ غير التى تمسك فى جوهر المعده و هو الأصح، س ره

۲- يعنى أن ذلك البعض أطلق التضاعف و الحق أن يقال أربع محصله للغذاء- و أربع معده بل مشبهه، س ره

و العروق و الطحال (١) و الأنثيين و المراره من الأعضاء الخادمه.

و اعلم أن حقيقه الغـذاء ما يقوم بدل ما يتحلل عن الجسم بالاسـتحاله إلى نوعه- و الغذاء إما أن يكون بالقوه كالحنطه و الخبز و إما أن يكون بالفعل و هو الـذى لم يحتـج إلى شـى ء غير الالتصاق و قـد يقال له غـذاء عنـد ما صار جزء المغتـذى شبيها به (٢) بالفعـل- و الغـذاء بالمعنى الأول هو جوهر جسـمانى جزئى لا محاله أما الجوهريه فلأن غير الجوهر لا يمكن أن يصـير جوهرا أو جزء جوهر و أمـا الجسـمانيه فلأـن المجردات لا تنقلب أجساما و أما الجزئيه فلأن الكلى من الجسم لا وجود له فى الخارج فثبت أن غذاء كل بدن شخصـى جسم شخصى و المشهود أن غذاء الحيوانات لا يكون أجساما بسيطه- فلا تغتذى إلا بالمركبات لبعد المناسبه فى البسيط و قربها فى المركب و لا ينتقض (٣) هذا بالنبات كما توهم هذا ما ذكروه.

و التحقيق يحتـاج إلى نمـط آخر من الكلاـم لا يناسب طور ما ألفه أسـماع الأنام- و الإشاره إليه أن كل جوهر طبيعى أو نفسانى أمر واحـد بالفعل لأنه موجود بالـذات- و كل موجود بالـذات له وحـده بالفعل و كل واحـد بالفعل كثير بالقوه ففعله أيضا واحد بالفعـل كثير بـالقوه فالأجسـام النبـاتيه و الحيوانيه كـل منها واحـد بالفعل فليس وجود العناصـر فيها بالفعل بل بالقوه فليس معنى التغذيه عندنا مداخله الجسم المسـمى بالغذاء للجسم المغتذى بدلا لما يتحلل و لا معنى النمو عندنا ازدياد مقدار الجسم بمداخله الأجسام الخارجه فيه بل مجاوره الأجسام الرطبه المناسبه للجسم الحيوانى و النباتى مما

١- وجود الأربع المحصله فيها واضح و أما الأربع المعده حتى الهضم و الدفع لكل البدن فلأن الهضم اشتداد كيفيات ما فيها من المرتين و غيرهما و الدفع صب شـى ء من الطحال من السوداء على فم المعده ليتنبه بالجوع بدغدغته و قبضه لحموضه السوداء و كونه ذكى الحس و صب شـى ء من الصفراء من المراره على المعاء ليتنبه بدفع البراز للذع المره الصفراء و الدفع فى الأنثيين، س ره

٢- و فى بعض النسخ لا شبيها به و كأنه بملاحظه حال صاحب البرص و البهق فتدبر، ل ره

٣- بأن يقال إن غذاءه بسيط و هو الماء لأن الماء ما لم يختلط بالأرض لم يصر غذاء للشجر، س ره

يعد لأن يفيض (١) من القوه النفسانيه ما يبقى به مقدار الشخص أو يستكمل بقدر الحاجه فى كل وقت فالحركه الكميه الحاصله للأجسام النباتيه عباره عن توارد المقادير على

١- و هذا كما أن فساد صوره الهواء المطيف بالطاس المكبوب على الحبل يعد الماده الهوائيه لأن يفيض عليها الصوره المائيه من المبدإ الفياض فهاهنا أيضا مجاوره الأجسام الرطبه معده لإفاضه الصوره الغذائيه التى هى غذاء بالفعل على الماده البدنيه- على نعت الاتصال و تجدد الأمثال من عالم النفس نظير ذلك ما مر من المصنف قده أن النوريه التى فى البدن من إشراقات النفس و من مراتبها و أن الذى كانت النفس حافظه إياه ليس الباقى من جسد الحيوان بعد الموت بل قدر آخر و مزاج آخر و النفس ليست من الأسباب القريبه الموجبه لهذا اللون و الشكل الباقيين و كذا ما مر فى السفر الأول و ذكر فى الشواهد أيضا أن الطبيعه التى تقع بها الإعياء غير الطبيعه المسخره للنفس المجبوله على طاعتها و هى معها تدور حيث ما دارت و كذا القوى و إن كانت هذه الماده البدنيه- و هذه الطبيعه و القوى أيضا مأخوذه لا بشرط من مراتب النفس متصله بها اتصالا معنويا- و قد مر أعجب من ذلك و ليس بعجب فى الإلهيات أن الهواء الذى قام به الكلام بل اللوح بما هما محلان لصنع المتكلم و مأخوذان لا بشرط من صقعه و قيام الكلام بهما بهذا النظر قيام عنه و ليسا كتابين فالحق أن النفس لما كانت هيكل التوحيد معلمه بالأسماء الحسنى- جميعا متصفه بصفات الطبائع كما أنها متخلقه بأخلاق الروحانيين بالقوه أو بالفعل كان فيها شى ء من الطبائع و الأجسام بالذات أيضا فكما أن فيها جسما و طبعا و غذاء بالعرض و بنحو الإعداد كذلك هى فيها بالذات و بنحو الإيجاد فكأنها الكوز الذى يترشح من باطنه النداوه و كيف لا- و كل عال واجد لكمالات السافل بنحو أعلى مترشح نفسه و كمالاته منه بل الآثار النازله منه فى المراتب النازله إنما هى هى بلا تجاف عن المقام العالى- بل بالظهور و التشأن فكما أن من النفوس ما هى مستكفيه بذاتها و باطن ذاتها فى العلوم و الكمالات بلا إعداد سماع و رؤيه كذلك البواقى فى استكمالاتها بعد الإعداد فإنها بذاتها و باطن ذاتها بلا- مداخله غرائب و أجنبيات من عالم الماده فكما أن أغذيتها المعنويه فى مقام الحس و العقل بالصور المعلومه بالذات لا بالمعلومات بالعرض التى ليست هى منشآتها و أطوارها و ظهوراتها كذلك أغذيتها الحسيه فى مقام الطبع و الجسم و ليس هذا من باب التمثيل و القياس الفقهى بل من باب الدخول تحت الكلى الواحد و إنها أمر واحد بالفعل كما أشار إليه قده و بالجمله ليس المراد من الغذاء فى قوله الغذاء من عالم النفس الغذاء بالقوه و لو بالقوه القريبه بل الغذاء بالفعل ثم المراد من الغذاء بالفعل صورته لا مادته و إنما أطلق القول لاتحاد الماده بالصوره عنده و استهلاكها لإبهامها فيها و المراد بعالم النفس جنبتها السافله الصوريه و ليس هذا فيه كثير استبعاد إذ كما أن أصل صور الأعضاء من عالم النفس كما مر أن المصوره مرتبه نازله من النفس كذلك تداركها و تلافى ما تحلل منها من عالم النفس فإن النفس مظهر أسماء الله تعالى التنزيهيه و التشبيهيه جميعا و كما لطفت ذاته صوره نفسه فإنها جامعه لعالمى المعنى و الصوره و بوجه كهواء صحو يضربه الصرد يغيم بلا ارتفاع بخار و لكن إن كان بلا تجاف عن مقامه العالى اللطيف- و ليعذرنى إخوانى فى تطويل المقام فإنه مثار الشك بل من مزال الأقدام، س ره

وجه الاتصال و الاستمرار من القوه الفاعليه على الماده القابله كما سبق و لو كان التغذى بمداخله جسم غريب لم يكن المغتذى فى كل وقت جسما (۱) واحدا شخصيا باقيا بعده- و كذا لو كان النمو بزياده مقدار ما يورد المتبدل على مقدار ما يتحلل لزم أن لا يكون موضوع الحركه فى النمو شيئا واحدا شخصيا و كذا القياس فى الذبول بل الأمر كما أومأنا إليه و مما يجب أن يعلم أن استكمال المغتذى بالغذاء كاستكمال المتعلم بالعلم- و العقل بالقوه بالمعقول بالفعل و كما أن المعلوم سواء كان محسوسا أو معقولا قد يكون بالقوه و قد يكون بالفعل و الذى هو كمال للحس هو ما يكون محسوسا بالفعل كالصوره الحاصله فى الحاسه لا التى فى المواد الخارجيه من الألوان و الأصوات و الطعوم و الروائح- و كذا الذى هو كمال للقوه العاقله هو ما يكون معقولا بالفعل من الصور العقليه الموجوده للعقل بالفعل لا التى فى الخارج من الفلك و الحيوان و النبات و الأرض و غيرها و إذا علمت بالبراهين أن المحسوسات بالفعل هى متحده بالجوهر الحاس و كذا المعقولات بالفعل لا بد و أن تكون متحده بالجوهر العاقل فالكامل (۲) عين ما يكمل به- و الحساس نفس ما يحس به و العاقل عين ما يكون معقولا له فكذا المغتذى عين الغذاء بالفعل دون الغذاء بالقوه فالحنطه مثلا فيها قوه بعيده للتغذيه و الكيلوس الحاصل منها

۱- لأن الموصل موصله فى كل وقت مجموع منه غير الآخر إذ الكل يرتفع بارتفاع بعض الأجزاء بخلاف ما إذا كان بروزات مراتب صوره لنفس واحده شخصيه هى أصل محفوظ للمراتب و بالجمله هذا إعمال القاعده المشار إليها من أن كل جوهر طبيعى أو نفسانى أمر واحد فلا تدع فطانتك، س ره

۲- أى متحده معه و إلا لم يكن كاملا و لم يكن خارجا من قوى الكمال إلى فعليته- بل يكون ناقصا بعد فى ذاته و هذا كبرى لقياس مطوى بصورته و هو أن الحاس يكمل بما يحس به و كل ما يكمل بشى ء فهو عين ذلك الشى ء فالحاس عين ما يحس به، م ره

فی المعده أقرب منه بحسب القوه ثم الکیموس الحاصل فی الکبد ثم الدم الحاصل فی العروق أقرب استعدادا للغذائیه من کل ما سبق فالذی یتصل بالعضو و یصیر لحما أو عظما أو عضوا آخر هو الغذاء بالفعل و هو بعینه العضو المغتذی فالغذاء و المغتذی شی ء واحد بعینه لا یتغایران إلا بضرب من التحلیل حیث یعتبر العقل ذلک الشخص المغتذی أو العضو المغتذی تاره باعتباره فی نفسه عند خلوه عما یرد علیه من الکمال- و تاره باعتبار تمامه و کماله الحاصل فی نفسه بحسب سبق أفعال و حرکات معده لذلک الکمال کالحال فی استکمال النفس بالصور العلمیه الکمالیه علی ما بیناه و من دقائق (۱) ما یقع به الاستبصار فی هذا المقام وقوع مراتب الهضم فی الاغتذاء علی وزان مراتب التجرید فی التعقل

فصل (۴) فی مراتب الهضم و أن للهضوم أربع مراتب

اعلم لا بد للحیوان و کذا للإنسان ما دام فی عالم الدنیا و طبیعه الجسمیه من غذاء یشبه المغتذی صوره و ماده و ذلک لأن هذه الأجسام دائمه الاستحاله و الذوبان ثم لکل عضو حصه من الغذاء تناسبه و تشاکله بعد مراتب النضج و الاستحالات و التصفیه عن القشور و الفضول بالقوه الغاذیه التی فی البدن بمنزله القوه العاقله فی النفس فماده الغذاء إذا وردت فی البدن و حضرت عند تصرف غاذیه النفس فتصرفت فیها أحالتها فی

۱- یعنی کما أن مراتب القوه النظریه أربع و الأولی عقل بالقوه و الأخیره عقل بالفعل کذلک مراتب الهضم أربع و الأولی غذاء بالقوه و الأخیره غذاء بالفعل و یمکن أن یکون المراد أنه کما أن مراتب التجرید فی العلم أربع حیث إن فی العلم الإحساسی تجردا من الماده و لکن یشترط حضور الماده و فی التخیل لا یشترط هذا و إن احتف بالشکل و المقدار و غیرهما و فی التوهم تجرد أبلغ و لکن یحتف بالإضافه إلی المتقدرات و فی التعقل کمال التجرد و الرفع عن عالم الماده کذلک مراتب التصفیه و الهضوم فی التغذیه أربع- و حینئذ قوله فی التعقل بدل العلم أمره سهل لأن کل الصور عند العقل و عنده قدس سره أسهل کما مر و سیأتی ثم لا یخفی منافات ذکر مراتب الهضم فی هذا الفصل علی حده لما ذکر فی العنوان لکن الأمر هین، س ره

مراتب الهضم بقواها المسخره لهذا الأمر و صيرتها بصنعه طبيعيه يشبه الكيميا خالصه عن شوائب الغش و الغل مصفاه عن الفضول مقشره عن القشور فى أربع مراتب للهضوم و الإحالات إحداها فى المعده و ابتداء هذا الهضم من الفم بدليل أن الحنطه الممضوغه- تفعل فى إنضاج الدماميل و الخراجات (۱) ما لا يفعله المطبوخ بالماء و تمام هذا الهضم عند ما يرد (۲) على المعده و ينضج بحراره جهنم المعده التى إذا قيل لها هل امتلأت فتقول هل من مزيد فيتخلص عن ذنوب الفضلات بيد زبانيه القوى المسخره لهذا التعذيب- و التهذيب للخارج عن طاعه الله البعيد عن الوحده الجميعه الاعتداليه المنحرف عن صراط الله المستقيم من الطبيعه (۳) المدبره للأجسام على منهج الحكمه الإلهيه فتصير شبيها بماء الكشك الثخين و هو المسمى بالكيموس و المرتبه الثانيه إذا تم ما فعلت هذه القوى به فى هذه الطبقه السفلى و فرغت من أفاعيلها المأموره بفعلها ارتفع قليلا عن هذه الطبقه الهاويه المظلمه إلى طبقه أخرى هى الكبد فوقع بعد ذلك بيد قوى و سدنه أخرى من هذا الصنف فعملت فيه شبه العمل السابق من الطبخ و الإذابه فانهضم فى الكبد مره أخرى و سقط منه بعض ما بقى من الأكدار و الفضول فصار أخلاطا أربعه متميزه بعض تمييز و مخلوطه بعض تخليط خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا لخروجها عن تمام التعصى عن الطاعه الإلهيه و قربها عن الصلاح و الانقياد لأمر الله ثم إن أصلح هذه الرفقاء الأربعه هو الجوهر المسمى بالدم فوقع قسط منها فى مسالك العروق المسماه

۱- بالخاء المعجمه و الجيم أورام كبيره الحجم حاره و الدميله أعم من الخراج لشمولها البارده، س ره

۲- يشعر بأن آخر هذا الهضم عند الورود على المعده و فيها هضم آخر و المشهور أن فيها هضما واحدا و يمكن أن يقال إن الهضم التام إنما هو فى المعده و فيها يتم الهضم الأول و يكمل و الهضم الذى يتم عند ما يرد على المعده ناقص فمعنى قوله تمام هذا الهضم كماله و اشتداده و معنى كون مراتب الهضم أربع أنها فى الحيوانات الكامله بالنظر إلى ظهورات التغيرات فى الغايه أربع و إن كان الغذاء من حين المضغ إلى أن يصير جزءا من العضو يعرض له فى كل آن تغير و استحاله فهى غير محصوره فى عدد، س ره

۳- كلمه من بيانيه أو نشويه أى القوى هى الطبيعه المدبره لأنها شعبها و مراتبها- أو القوى الناشئه من الطبيعه، م ره

بماساريقا (۱) إلى بيت القلب و سلك سبيل الطاعه للنفس و اشتغل فى بيت القلب بالرياضه و المجاهده و التصفيه قدرا صالحا من الزمان حتى صلح لكسوه القبول و خلعه الصوره النفسانيه و توزع ما بقى منه نافذا فى العروق على الأعضاء فينهضم مره أخرى و يتشبه بالأعضاء بعد إخراج الفضول الباقيه منه و كل قسط من الدم يتشبه بعضو خاص فيتصل به و يحشر إليه كما يحشر ذلك القسط الصالح منه إلى القلب كل إلى شبيهه.

و أقسام الفضول أربعه بعدد أقسام الهضم ففضله الهضم الأول الذى فى المعده البراز و هو مندفع من المعاء و فضله الهضم الثانى أكثرها البول و يندفع من المثانه- و باقيه يندفع من الطحال و المراره و فضله الهضم الثالث يندفع بالعرق و ما يجرى مجراه من الفضول المندفعه من منافذ محسوسه كالأنف و الأذن و العين كما فى الدموع- أو غير محسوسه كالمسام و فضله الهضم الرابع يندفع بعضها بالمنى و يخرج بعضها بما ينبت من زوائد البدن كالشعور و الأظفار و الأوساخ و ما يدفعه الطبيعه كالأورام المنفجره و غيرها

فصل (۵) فى تحديد القوه الغاذيه و الناميه حدا بحسب الحقيقه

اشاره

فصل (۵) فى تحديد (۲) القوه الغاذيه و الناميه حدا بحسب الحقيقه

قد علمت من طريقتنا أن الحدود قد تكون للماهيات و قد تكون للوجودات

۱- ليس الأمر كما ذكره بل المساريقا هى العروق التى بعد ما انهضم الغذاء فى المعده انهضاما تاما ينجذب لطيفه من المعده فتندفع فى مسالك هذه العروق إلى العروق- المسمى باب الكبد و ينفذ فى الكبد و ظنى أن هذه العباره كانت عند قوله إلى طبقه أخرى هى الكبد فوقعت هاهنا من تصرف الناسخين و إلا فهو قدس سره أجل من أن يشتبه عليه أمر الماساريقا، س ره

۲- هذا ثالث المواضع لتحديدهما أما التحديد الأول فمن الشيخ الرئيس و أما الثانى ففى ذيل التقسيم تطفلا و أما الثالث فهو هنا بالأصاله و إنما قال حدا بحسب الحقيقه- إشعارا بأن الحد الذى سبق حد بحسب الاسم لأنه قبل إثبات وجودهما ۹۳ كما قال الشيخ فى الشفاء إن الحدود التى قبل إثبات الوجود للمحدودات حدود اسميه و هى بعينها بعده تنقلب حدودا حقيقيه، س ره

و الفرق بين الماهيه و الوجود أمر قد فرغنا من بيانه و الحد للماهيه لا يكون إلا بأجزائها- كالجنس و الفصل و الحد بحسب الوجود لا- يمكن بالأجزاء إذ الوجود لا جزء له فهو إما بالفاعل و الغايه إن كان تاما أو بالفعل إن كان ناقصا لما أشرنا إليه سابقا أن حد الوجود و برهانه شي ء واحد و برهان اللم أقوى من برهان الإن.

إذا تقرر هذا فنقول كل قوه من القوى فرد من الوجود لبساطتها و القوى قد يعرف بأفاعيلها فالقوه الغاذيه يعرف بما يصدر عنها فيقال هى التى تحيل الغذاء إلى مشابهه المغتذى لتخلف بدل ما يتحلل.

فنقول فى بيان هذا الحد إن كل قوه لا محاله مبدأ تغير فى هذا العالم فلذلك التغير له صوره و ماده و للفاعل فى فعلها غايه فالصوره هاهنا هى الاستحاله إلى مشابهه المغتذى و الماده هاهنا هى الغذاء و الغاذيه تخلف البدل للمتحلل فكأنا قلنا القوه الغاذيه لفعل الفلانى فى المحل الفلانى للغايه الفلانيه و أما الناميه فقد ذكر فى حدها أنها الزائده فى أقطار الجسم الطبيعى ليبلغ تمام النشوء على التناسب الطبيعى زياده فى الأجزاء الأصليه فقولنا الزائده فى أقطار الجسم احتراز عن الزيادات الصناعيه فإن الصانع إذا أخذ مقدارا من الشمعه فإن زاد على طوله و عرضه نقص من عمقه و بالعكس و قولنا على التناسب الطبيعى احتراز عن الزيادات الغير الطبيعيه مثل الاستسقاء و سائر الأورام- و قولنا ليبلغ تمام النشوء احتراز عن السمن و قولنا زياده فى الأجزاء الأصليه تنبيه على العله الحقيقيه للفرق بين السمن و النمو و ذلك لأن النمو حركه فى جواهر الأعضاء- فلا جرم القوه المحركه يمدها و يزيد فى جواهرها و أما السمن فإنه زياده حاصله- بمداخله الأجسام الغريبه فى الأعضاء كأنها الملتصقه بها.

ثم إن التغذى و النمو (۱) يتمان بأمور ثلاثه الأول تحصيل غذاء شبيه بالمغتذى

۱- أما التغذى فبالذات و أما النمو فبواسطه التغذى و لكون فعل الغاذيه يتم بهذه الأمور الثلاثه قيل إن وحده الغاذيه اعتباريه فإنها مجموع القوى الثلاث من المحصله و الملصقه و المغيره الثانيه و التحقيق أنها واحده و هى شئونها و أطوارها كما أن أمير القوى طرأ كذلك و هو النور الأسفهبد و الكل شئونه و فنونه و أطواره- در خانه بكدخداى ماند همه چيز ، س ره

و النامی فی الماهیه بالقوه و الثانی إلصاقها بهما علی ما هو المشهور و الثالث تشبیهها بهما بالفعل ثم إن کان المقدار الوارد علی جواهر الأعضاء الأصلیه مساویا لما تحلل منها فذلک فعل الغاذیه و إن کان أزید فذلک فعل النامیه و عند هذا لقائل أن یشکک و یقول إن الغاذیه و النامیه قوه واحده و لا فرق بینهما إلا أن الغاذیه تفعل هذه الأمور بمقدار ما یتحلل و النامیه تفعل أزید مما یتحلل فالتفاوت بینهما بالکمال و النقص فإن القوه إذا کانت قویه علی فعل کانت قویه علی مثله فإذا کان الجزء الزائد مثلا للجزء الأصلی و کانت الغاذیه قویه علی تحصیل الجزء الأصلی وجب أن تکون قویه علی تحصیل الجزء الزائد عند ما کانت شدیده القوه فعلی هذه القوه الغاذیه هی المنمیه إلا أنها فی ابتداء الأمر تکون قویه فتکون وافیه بإیراد البدل الأصلی و الزیاده جمیعا و بعد ذلک تضعف فلا تورد الزیاده بل یورد الأصلی.

و مما یدل علی ذلک أن القوه الغاذیه فی سن الانحطاط و الذبول تورد أقل مما یتحلل- و قد کانت فی سن الوقوف تورد مثل ما یتحلل فیکون إیرادها وقت الوقوف أکثر من إیرادها وقت الذبول فإذن القوه الواحده جاز أن یختلف إیرادها بالزیاده و النقصان- فهذا شک قوی.

أقول فی جوابه إن اختلاف الغایات (۱) الطبیعیه تدل علی اختلاف القوی لکن غایه القوه الغاذیه تخالف غایه المنمیه فهما قوتان مغایرتان.

بیان ذلک أن غایه فعل الغاذیه فی إیراد البدل سد الخلل الواقع من التحلیل- أ لا تری أن الحیوان لا یطلب الغذاء إلا بعد استیلاء حراره الجوع علی المعده و البدن علی التحلیل فعند ذلک یشتهی الطعام و غایه فعل النامیه تمدید الأعضاء علی نسبه مخصوصه- و لیس (۲) أن زیاده إیراد البدل علی ما یتحلل فی کل وقت توجب زیاده النمو و لا أصل

۱- قید بها لإخراج الغایات الإرادیه فإن اختلافها لا یوجب اختلاف المرید، س ره

۲- دلیل آخر غیر اختلاف الغایه و هو تخالف الفعلین و انفکاک القوتین و بمثل ذلک أثبت سابقا تعدد القوی و أیضا فعل الغاذیه الحرکه الکیفیه باستخدام الهاضمه و وصلته ثم وصلته بالملصقه و تکوین الصور النوعیه الجوهریه فی جوهر البدن و فعل النامیه عرض ضعیف تدریجی هو الحرکه الکمیه، س ره

النمو فرب وقت کان إیراد الغذاء أکثر و فعل النمو أقل و رب وقت کان بالعکس- فإنا قد نشاهد کثیرا أن بعض الغلمان و الجواری فی زمان البلوغ اتفق أن کان مریضا مرضا شدیدا یعطل الغاذیه عن فعلها و مع ذلک ینمو هذا المریض نموا بالغا و یطول قامته طولا- متفاوتا بالقیاس إلی ما سبق من الزمان فإذن حیث وقع التخالف فی مقتضی هاتین القوتین و لو فی بعض الأوقات علم أنهما متغایران ذاتا لا- بمجرد الشده و الضعف إذ لو کان التفاوت بمجرد الکمال و النقص لما وقع التخالف إلا بذلک لکن التخالف قد یقع بالعکس من ذلک یعنی قد یقوی النمو و ینقص التغذیه و قد یقوی التغذیه و ینقص النمو فهما متغایرتان ذاتا لتغایرهما فعلا و غایه فثبت ما ادعیناه.

شک و تبصره:

إن من الناس من ادعی أن الغاذیه نار و احتج علیه بأن الغاذیه تغذو و النار (۱) تغذو فالغاذیه نار و هذا مع فساد صوره القیاس حیث وقع الاستنتاج من الموجبتین فی الشکل الثانی بطل قولهم النار تغذو لأن النار لا تغذو بل تتولد و تتصعد بطبعها و إذا صعدت استولی علیها الهواء البارد فأفسدها فلیست هناک نار واحده مغتذیه نعم فعل الغاذیه یشبه فعل النار فی النضج و الإحاله.

و من الناس من ذهب إلی أن فی الأعضاء فرجا یملؤها القوه النامیه و هو باطل کما وقعت الإشاره إلیه فإن ملأ الفرج لا یوجب نمو الأعضاء و لیس ما ذکره الشیخ فی الشفا و صوبه بعض الفضلاء من أن القوه النامیه یفرق اتصال العضو و یدخل فی تلک المسام الأجزاء الغذائیه و هکذا القول فی الاغتذاء مرضیا عندنا و ذلک لأن تفرق الاتصال مؤلم بالذات و یستحیل أن تکون الطبیعه أو النفس تفعل فعلا- طبیعیا تقتضی أمرا منافیا بالذات لطبیعه الجسم الذی هی فیه بحیث یوجب دوام الألم لو کانت هناک قوه مدرکه- و کان الإدراک به حاصلا بالفعل کما مر ذکره فی مبحث أن تفرق الاتصال مؤلم بالذات- و ذلک لأن القوه الواحده لا تفعل و لا تقتضی أثرین متنافیین بل الحق کما شیدنا أرکانه

۱- لأن النار تحیل الهواء و للمعارض أن یقول الغاذیه هواء لأنها تغذو و الهواء یغذو لأن الهواء یفسد النار و یحیلها إلی نفسه و إلا لوصلت إلی کره الأثیر بل تراب لذلک، س ره

من أن النمو حركه متصله فى الكم و الحركه معناه خروج الشى ء من القوه إلى الفعل- على سبيل التدريج و معنى التدريج هاهنا أن يكون للمتحرك فى كل آن فردا آخر من المقوله فليس فى حركه النمو مقدار ثابت و مقدار آخر وارد عليه سواء كان بالمداخله أو بغير المداخله

فصل (۶) فى سبب وقوف القوى كالناميه و الغاذيه فى ضروره الموت

اشاره

و لنذكر أولا ما وقع الاحتجاج به من القوم فى هذا الباب ثم نذكر قاعده كليه- من العلم الإلهى و الفلسفه الكليه التى أفادنا الله ينكشف بها هذا المطلب و نحوه.

فالذى ذكروه فى وقوف الناميه

أن الأبدان مخلوقه من الدم و المنى فلا محاله يكون كل مولود جسما رطبا كما هو مشاهد فى الأجنه التى فى بطون أمهاتها ثم لا يزال يستولى عليه الجفاف يسيرا يسيرا و قد عرفت أن النمو لا يحصل إلا عند تمدد الأعضاء- و ذلك بنفوذ الغذاء فى المسام كما هو المشهور و ذلك لا يمكن إلا إذا كانت الأعضاء لينه- فأما إذا صلبت و جفت لم يكن ذلك فلا جرم يستمر النمو من أول الولاده إلى آخر الوقت الذى تصلب الأعضاء و جفت فحينئذ تقف الناميه هذا ما ذكر فى سبب وقوف الناميه.

و أما الذى قالوه فى وقوف الغاذيه و حلول الأجل فوجوه

الأول أن القوه الغاذيه قوه جسمانيه

فلا يكون أفعالها إلا متناهيه و هذا منقوض بالنفوس الفلكيه لأنها قوى جسمانيه سيما عند أصحاب المعلم الأول القائلين بأن نفوسها قوى منطبعه فى أجسامها مع أنها غير متناهيه الأفعال عندهم و الذى وقع الاعتذار من الشيخ الرئيس عنه هناك أنها و إن كانت جسمانيه لكنها لما سنح عليها من نور العقل المفارق- تكون قويه على الأفعال الغير المتناهيه فكتب تلميذه بهمنيار إليه فقال إذا جوزت ذلك فلم لا يجوز أن تكون القوى البدنيه و إن كانت متناهيه إلا أنها تقوى على أفعال غير متناه لما سنح عليها من أنوار العقل المفارق (۱) فأجاب عنه أن ذلك محال لكون البدن مركبا من

۱- محصوله أن القوى الجسمانيه من حيث إنها جسمانيه لا يمكن أن تكون مؤثرا تأثيرا غير متناه و أما من جهه اتصالها بالمعلومات و المجردات فيمكن فيها ذلك فإنها بذلك الاتصال تكون من القوى و الآلات لها لكن لما كانت لتلك القوى من جهه أخرى اتصال بالماده و الجسم فاستمرار إمداد العلميات فيها منوط باستمرار وجود القابل لكن القابل إذا كانت أجزاؤها متضاده متداعيه إلى الانفكاك فلا يقبل الدوام و إلا لزم تعطيل تلك الأجزاء- عما تقتضيها طبائعها و قسرها إلى خلافه و ذلك

باطل على ما أدت إليه أنظار الحكماء، م ره

الطبائع المتضاده فقد علم من هذا الجواب أن التعويل على مجرد وجوب التناهی فی القوی الجسمانيه غير صحيح فلننظر إلی حال التعويل علی كون البدن مركبا من الأسطقسات و لنحقق ما فی هذا الوجه.

فنقول الوجه الثانی

فنقول الوجه (۱) الثانی

أن الشيخ ذكر فی القانون أن الرطوبه الغريزيه بعد سن الوقوف لا بد و أن تأخذ فی الانتقاص المتأدی إلی الانحلال بالكليه و ذلك لاستيلاء الحراره- علی الرطوبه الغريزيه بالتحليل و متی انحلت الرطوبه فلا بد من انطفاء الحراره الغريزيه- فحينئذ يحصل الموت.

و إنما قلنا إن الرطوبه لا بد و أن يأخذ فی الانتقاص لأمور ثلاثه- أحدها استيلاء الهواء المحيط بها و هی لحرارتها يفنی الرطوبه و ثانيها معاونه الحراره الغريزيه من داخل علی ذلك و ثالثها معاضده الحركات البدنيه و النفسانيه.

فإن قيل لم لا يجوز أن تورد الغاذيه بدل ما يتحلل من الرطوبات.

قلنا هب أن هذه القوه تورد فی سن الكهوله مثل ما كانت تورد فی سن الشباب إلا أن المتحلل وقت الكهوله أكثر من المتحلل وقت الشباب و إذا كان كذلك لم يكن ما تورده الغاذيه فی هذا الوقت مساويا لما يتحلل بل أقل منه فلا جرم ينتهی إلی النقصان- و ذلك يؤدی إلی الفساد و البطلان و الحاصل أنه كلما كان السن أكبر كان تأثير المجففات الثلاثه أكثر فكان الجفاف أكثر و كانت الحراره أقل فكان ضعف الغاذيه أكثر- و استمرار ذلك مما يؤدی إلی الانقطاع فيعرض الموت.

و يمكن أن يعود السائل و يقول إن مقدار التحلل كان فی زمان الشباب مساويا لمقدار الوارد فی وقت الشباب فإن لم يكن مساويا له فی وقت الكهوله لكان إما لأن

۱- أی لما كان التعويل علی كون البدن مركبا من الأسطقسات بعينه هذا الوجه الثانی فلنتكلم عليه، س ره

المحلل صار أقوى فصار التحليل أكثر أو لأن الغاذيه صارت أضعف فصار الغذاء الوارد أقل و الأول باطل لأن المحلل ليس إلا الأمور الثلاثه المذكوره و هى الحار الداخلى و الحار الخارجي و الحركات البدنيه و النفسانيه و هذه الأسباب الثلاثه كان وجودها فى زمان الشباب مثل وجودها فى زمان الكهوله و إذا لم يزدد المحلل استحال أن يزداد التحلل و الثانى أيضا باطل لأن الغاذيه لا تصير ضعيفه إلا لنقصان الحراره و لا ينتقص الحراره إلا لنقصان الرطوبه فإذا جعلنا (١) انتقاص الرطوبه بسبب ضعف الغاذيه لزم الدور و هو محال.

و ما قيل من أن المحلل و إن كان وقت الكهوله هى الأمور الثلاثه التى كانت موجوده فى زمان الشباب و لكن مده تأثيرها فى زمان الكهوله أطول من مده تأثيرها فى زمان الشباب و ذلك لأن الضعيف قد يكون أقوى أثرا من القوى إذا كان أطول مده من الآخر و إذا كان كذلك فأسباب التجفيف تأثيرها فى الكهل أدوم من تأثيرها فى الشباب- فالجفاف فيه أكثر منه فى الشباب.

فكلام لا حاصل له (٢) لأن دوام العمل كما هو حاصل فى سبب الجفاف كذلك

١- لا- يخفى أن الكلام فى انتقاص الرطوبه الوارده و ما هو سبب ضعف الغاذيه- نقصان الرطوبه الغريزيه التى هى قابله الحراره الغريزيه فلا دور. فإن قيل انتقاص الوارده سبب انتقاص الغريزيه و انتقاصها سبب ضعف الغاذيه و سبب السبب سبب. قلنا ليس كذلك بل تنقص الغريزيه بسبب فاعلها فإن عله زوال الشى ء أو نقصه عدم عله وجوده أو كماله أو ينقص بسبب آخر كاشتداد الحراره مثلا على أن كل شيئين لأحدهما تعلق بالآخر و لا سيما تعلق الحلول فزوال أحدهما أو ضعفه منشأ زوال الآخر أو ضعفه و لكن من جهتين لئلا- يدور كما أن زوال الماده منشأ زوال تشخص الصوره و زوال الصوره منشأ زوال وجود الماده و فى الضعف فى فاعليه الصوره الحافظه لتركيب الماده المحفوظه كما فيما نحن فيه ضعف الصوره منشأ ضعف انحفاظ الماده و ضعف انحفاظ الماده منشأ ضعف فاعليه الصوره و لكن درجه أخرى من الضعف غير الأول و هى منشأ ضعف آخر فى انحفاظ الماده و هكذا حتى يؤدى إلى الزوال و الانحلال، س ره

٢- فيه أن طول المده فى إيراد الغاذيه الغذاء لا- يجدى نفعا لأن القوه الطبيعيه فعلها على وتيره واحده و الأسباب الاتفاقيه لا انضمام لها فنختار أن المحلل صار أقوى- بانضمام سوء التدبير فى الغذاء و الهواء و غيرهما من الأسباب السته الضروريه فإن الإنسان و إن كان مدبرا حكيما طبيبا مراقبا حسن التدبير باذلا جهده فيه مستفرغا وسعه له لا يحيط علما بالأسباب القدريه و لا يمكنه دفع سهام الحوادث عن نفسه. فإن قلت سوء التدبير كان أيضا فى سن الشباب و أيضا الغاذيه يتدارك بإيراد البدل- لانثلام الوارد من الحملات و سوء التدبيرات. قلنا هذه الأسباب القدريه كما يوهن النسبيه و القابل كذلك يوهن القوه و الفاعل- فتدارك الغاذيه لانثلامات النسبه لا يكافئها بل يزال فى التنقص لأجل ورود سوء التدبير- و غيره على نفسها أيضا فمثل الغاذيه كمثل من يقيم فسطاطا فى ريح عاصفه تأتيه من كل مكان- فكلما يحرف الريح ذلك الفسطاط و يشرفه على الانهدام يصلحه المقيم بإقامه أعمدته و أحكام أوتاده فتلك الريح كما تزلزل أركان الفسطاط كذلك توهن أطراف ذلك المقيم المصلح حتى تستأصله و تهدم بنيانه، س ره

حاصل فی السبب المورد للغذاء فکما أن دوام فاعل التجفیف یعطی زیاده الجفاف- فکذلک دوام فاعل التغذیه یعطی زیاده الرطوبه الغذائیه المزیله للجفاف.

و قریب من هذا الوجه ما نقل عن سقراط أن فعل الحراره الغریزیه فی المنی- إذا وقع فی الرحم یشبه فعل حراره التنور فی الرغیف الذی یلتصق به فإن حرارته تفعل فی ظاهره حتی یحدث أولا شیئا کالقشر ثم یعمل فی الباطن من تلک القشره و تشویه حتی یحصل النضج و کذا الحراره التی فی المنی تجعل أولا قشرا ثم تقشو تلک الحراره بحسب مقدار بدن المولود و تنبسط فیه حسب انبساطه فی الطول و العرض و العمق فما کانت الرطوبه فی جوهره قلیله استکملت صورته بفعل المصوره فی سته أشهر و ما کانت الرطوبه فی جوهره وافره غالبه تمت الصوره فی زمان أکثر حتی یبلغ زمان الحمل فی الکثره حسب زیاده الرطوبه إلی ثلثمائه و أربعه أیام فالمولود یولد و الرطوبه غالبه علیه- و لذلک لا یقدر علی الانتصاب و الانبعاث فی الحرکات ثم لا یزال الحراره الغریزیه التی جعلها الباری مرکوزه فیه عامله فی تجفیف رطوبات الأعضاء رویدا رویدا فیصیر فیه أولا- تهیؤ للقعود فتجلس ثم الانبعاث من غیر انتصاب ثم للقیام ثم للمشی علی حسب تقلیل الرطوبات و من هذا الباب یتفاوت أوقات المشی فی الأطفال و هکذا تفعل الحراره (١) الغریزیه فی بدن الحیوان إلی أن تفنی رطوبته بالکلیه فتنطفی ء الحراره

١- لما تقرر أن الأشیاء مجبوله علی طلب خیراتها و کمالاتها فلا محاله لا یعمل شی ء من الأشیاء لطبعه عملا یؤدی لإفنائه و بطلانه فعلی هذا لا یکون فعل الحراره الغریزیه من تجفیف الرطوبه شیئا فشیئا إلا استکمالا فإذا تکملت استغنت فانقطعت علاقه المصاحبه و المجاوره و المخالطه فافهم إن کنت أهلا و لا تکن من الغافلین، ن ره

لانتفاء ما تقوم به و يحصل الموت فسبب الموت بعينه سبب الحياه و ذلك لأنه لو لم تكن الحراره غالبه على الرطوبه لم تحصل الحياه ثم لزم من غلبه الحراره على الرطوبه فناء الرطوبه و من فناء الرطوبه فناء الحراره و كان تقدير الله سبحانه الحراره بحيث يستولى على الرطوبه سببا للحياه أولا و للموت ثانيا هذا ما نقل عنه فى شرح القانون و قد مر ما فيه فتأمل فإنه موضع تأمل فإنه بعد الاستقصاء يعرف صحته لإرجاعه إلى ما سنحققه

الوجه الثالث

ما وجدناه فى كلام المحققين و هو أن السبب الموجب للموت فى جميع الحيوانات هو أن البدل الذى توروه الغاذيه و إن كان كافيا فى قيامه بدلا عن ما يتحلل- و فاضلا على الكفايه بحسب الكميه لكن غير كاف بحسب الكيفيه.

و بيان ذلك أن الرطوبه الغريزيه و الأصليه إنما تخمرت و نضجت فى أوعيه الغذاء أولا ثم فى أوعيه المنى ثانيا ثم فى الأرحام ثالثا و التى توردها الغاذيه لم تتخمر و لم تنضج إلا فى الأولى دون الأخريين فلم يكمل امتزاجها و لم تصل إلى مرتبه المبدل عنها فلم تقم مقامها كما يجب بل صارت قوتها أنقص من قوه الأولى- كمن أنقص زيت سراج و أورد بدله ماء فما دامت الكيفيه الأولى الأصليه غالبه فى الممتزج على الثانيه المكتسبه كانت الحراره الغريزيه آخذه فى زياده الاشتعال مورده على الممتزج أكثر مما يتحلل فينمو الممتزج ثم إذا صارت مكسوره السوره بظهور الكيفيه الثانيه وقفت الحراره الغريزيه و ما قدرت على أن تورد أكثر مما يتحلل- و إذا غلبت الثانيه انحط الممتزج و ضعفت الحراره إلى أن لا تبقى أثر صالح للكيفيه الأولى فيقع الموت ضروره و ظهر من ذلك أن الرطوبه الغريزيه الأصليه من أول تكونها آخذه فى النقصان بحسب الكيفيه و ذلك هو السبب الموجب لفساد الممتزج- و يعلم منه أن الغاذيه لو كانت غير متناهيه و كانت دائمه الإيراد لبدل ما يتحلل على السواء لا بمقدار واحد بل بمقدار ما يتحلل لما كان البدل تقاوم المبدل من حيث الكيف- و إن قاومه من حيث الكم.

أقول هذا (١) الوجه أيضا ضعيف إقناعى لوجوه- الأول أنا لا نسلم أن مزاج المنى أقوى و أشرف من أمزجه المواد الحيوانيه التى تكونت بعده إذ لو كان مزاجه أعدل و أشرف لكانت الكمالات النفسانيه فائضه عليه فى الابتداء فيكون ذا حياه و نطق و اللازم ظاهر البطلان.

الثانى أن (٢) ماده المنى غير موجوده فى بدن الحيوان بالجزئيه حتى يكون الممتزج بعضه على مزاج المنى و بعضه على مزاج الوارد بدلا عما يتحلل حتى يقال إن مزاج المنى أقوى فى الكيف و مزاج الوارد عليه أضعف.

الثالث أنا (٣) لا نسلم أن مبنى جوده النضج و التخمر و قوه المزاج أن يكون حصوله فى تلك الأوعيه إذ رب مزاج اتفق وجوده فى غير تلك المواضع و يكون أحكم و أقوى مما يكون فيها كما يشاهد فى الحيوانات التى يحصل بعضها لا بالتوالد

١- أقول نظره قدس سره إلى الوجه الذى ارتضاه بحسب الأسباب الإلهيه و أين هو من هذا و لكنه أيضا جيد بحسب الأسباب الطبيعيه لا غبار عليه و أما قوله لا نسلم أن مزاج المنى أقوى و أشرف إلخ فجوابه أن كون الرطوبه نضيجه مستحكمه شى ء و كون مزاج المنى أشرف شى ء آخر فإن هذه الرطوبه بمعنى البله جوهر و المزاج عرض فالمراد الرطوبه التى بها اتصال الأعضاء الأصليه و لا سيما القلب و إن كانت هى الرطوبه المنويه فيها لكن الكلام فى رطوبه تلك الأعضاء و هى أحد الرطوبات الأربع التى يسمى عند الأطباء رطوبات ثوانى و لا خفاء فى كونها أصليه غريزيه و أن العارضيه و الغريبه ليستا مثلهما و منع هذا مكابره غير مسموعه. ثم إن قوله إذ لو كان أعدل إلخ منقوض بأنه لا شك أن مزاج الشاب و اليافع أشرف و أعدل من مزاج الكهل و الشيخ مع أن الكمالات النفسانيه فى الأخيرين أوفر و لا سيما النطق الباطنى و الكمالات لا يفيض على المنى ابتداء إذ ليس فيه أوعيه الأرواح الثلاثه من القلب و الدماغ و الكبد بل القوى و الكمالات تفيض الأرواح على أنه لو لا مزاج المنى و الأعضاء الأصليه و الرئيسه لم يفض الكمالات رأسا، س ره

٢- هذا فى غايه الضعف لأن الرطوبه المنويه و هى الرطوبه الثانيه التى بها اتصال الأعضاء لا تنفد إلا بالموت حتى فى دق المفتت و هل يمكن أن يقال فى الجلد الرطب- بالأصاله المنقوع فى الماء إنه ليس فيه رطوبه، س ره

٣- أقول من الذى حصره فيه و الكلام فى كون الرطوبه الأصليه أقوى و أحكم من العارضه و ليس الكلام فى المزاج فأين هذا من ذاك، س ره

بل بالتولد و مع ذلك يكون مزاج كثير مما يتكون بهذا الوجه أقوى من الذى يتكون بطريق التوالد فعلى هذا يجوز أن يكون مزاج ما يورده القوه الغاذيه من البدل أقوى و أحكم من مزاج ما ينقص بالتحليل من المبدل منه فلم يقم حجه على ضروره الموت.

فهذه هى وجوه ثلاثه ذكروها فى ضروره الموت مع ما يقدح لها و قد أشار الشيخ إلى هذه الوجوه الثلاثه فى كليات القانون بقوله ثم يجب أن يعلم أن الحراره بعد سن الوقوف يأخذ فى الانتقاص لانتشاف الهواء المحيط بمادتها التى هى الرطوبه و معاونه الحراره الغريزيه من داخل و معاضده الحركات البدنيه و النفسانيه الضروريه فى المعيشه- و عجز الطبيعه عن مقاومه ذلك دائما فإن جميع القوى الجسمانيه متناهيه كما برهن عليه فى العلم الطبيعى فلا يكون فعلها فى الإيراد دائما و لو كانت هذه القوه غير متناهيه و كانت دائمه الإيراد لبدل ما يتحلل على السواء لا بمقدار واحد لكن لما كان التحلل ليس بمقدار واحد بل يزداد دائما كل يوم لما كان البدل تقاوم المتحلل و لكان التحلل يفنى الرطوبه فكيف و الأمران متظاهران على تهيئه النقصان و التراجع و إذا كان كذلك فواجب ضروره أن تفنى الماده فتنطفى ء الحراره و خصوصا إذ يعين على إطفائها بسبب عوز الماده سبب آخر و هى الرطوبه الغريبه التى تحدث دائما لعدم الهضم فتعين على انطفائها من وجهين أحدهما بالخبو و الغمر و الآخر لمضاده الكيفيه لأن تلك الكيفيه بلغميه بارده و هذا هو الموت الطبيعى انتهى فقوله ثم يجب أن يعلم إلى قوله و معاضده الحركات البدنيه و النفسانيه الضروريه فى المعيشه إشاره إلى الوجه الثانى و قوله و عجز الطبيعه إلى قوله فلا يكون فعلها فى الإيراد دائما- إشاره إلى الوجه الأول و قوله و لو كانت هذه القوه إلى قوله و خصوصا إذ يعين على إطفائها إلى آخر الكلام إشاره (۱) إلى ثالث الوجوه الثلاثه.

الوجه الرابع

أنه لو بقيت أشخاص الناس بلا نهايه لكان القوم الذين سبقونا

۱- أى إشاره خفيه أصل الإشاره من جهه أن اختلاط الرطوبه الغريبه بالرطوبه الغذائيه يوهن كيفيتها و يجعلها أبعد مناسبه و إنما قلنا خفيه لأن مفاد الوجه الثالث أن الكيموس و إن كان أجوده و أحمده لا تخلف بدلا عما يتحلل من الأعضاء الأصليه لبعد المناسبه فى الكيفيه لا باعتبار الاختلاط بالرطوبه الغريبه، س ره

بالوجود قد أفنوا الماده التى منها التكون فلم يبق لنا ماده يمكن أن نوجد و نتكون منها و لو بقيت لنا ماده لم يبق لنا مكان و رزق و إن قلنا نبقى نحن و الذين بعدنا على العدم دائما و يبقى الأولون على الوجود دائما دون اللاحقين فذلك مناف للحكمه إذ ليسوا بدوام الوجود أولى منا بل العدل يقتضى أن يكون للكل حظ من الوجود- فوجب أن يموت السابق بالوجود ليكون لوجود المتأخر إمكان و هذا الوجه أيضا إقناعى ضعيف لأنه لا يدل على وجوب الموت لكل أحد.

الوجه الخامس

أنه لو لم يكن الموت واجبا لجاز أن يبقى الظالم المتحكم فى الدنيا دائما فيدوم شره و إفساده و لم يطمع المظلوم فى إنصافه من ظالمه و ذلك لا محاله مؤد إلى الفساد و هذا الوجه أيضا ضعيف لا يقتضى وجوب الموت لكل من فى الدنيا- و وجود الظالم لا يخلو من مصلحه و كما جاز دوام نوع الظالم و ظلمه فى هذا العالم- كما نرى و نعلم فليجز دوام شخص أو أشخاص منه و مكافاه المظلوم يمكن بطريق آخر غير موت الظالم.

الوجه السادس

أنه لو لم يكن الموت و المعاد واجبين كان الأتقياء و الأخيار أشقى الناس لأنهم يكونون قد تركوا اللذات فى الدنيا من غير عوض و ذلك مما يدعوا إلى الفسق و ارتكاب اللذات و الإعراض عما سواها و هو لا محاله شر و فساد- و هذا الوجه أيضا كالوجهين السابقين من الأسباب الغائيه للموت و ليس شى ء منها سبب فاعلى و لا سبب غائى بالذات و كلامنا فى السبب الذاتى الذى يصلح أن يكون وسطا فى البرهان و هو إما سبب فاعلى قريب كما فى العلم الطبيعى و إما سبب غائى أو فاعلى بعيد كما فى العلم الإلهى و الوجوه الثلاثه ليست من الأسباب الفاعليه الطبيعيه للموت و لا من الأسباب الغائيه الذاتيه بل العرضيه اللاحقه و العرضى اللاحق لا يصح كونه مبدأ للبرهان بل للخطابه و ما يشبهها و إنما قلنا تلك الأمور من توابع غايه الموت لا عينها لأن غايه الموت بالحقيقه وجود النشأه الباقيه و وصول النفوس إلى منازلها الذاتيه و درجاتها أو دركاتها فى السعاده أو الشقاوه لا لأجل أن ماده الأرض تبقى- لتكوين الباقين بموت السابقين و لا لأن المظلوم ينتصف من الظالم و ينتقم منه و لا لأن

الصلحاء الأتقياء يصل إليهم عوض آلامهم و محنهم فى الدنيا بل هذه من التوابع اللاحقه لغايه الموت فإذا علمت ضعف هذه الوجوه فلنذكر وجها قاطع الدلاله لضروره الموت و هو أن الموجودات الممكنه بحسب الاحتمال العقلى إما (١) مبدعه أو كائنه و بعباره أخرى إما تامه أو ناقصه و المبدع لا محاله باق لبقاء سببه الفاعلى و الغائى و أما الكائن فكل كائن فاسد لأن ما هو سببه التام أمر يدخل فيه الحركه و الزمان و كل حركه لا بد من انقضائها و عند انقضاء السبب أو جزئه لا بد و أن ينعدم المعلول المسبب فلا محاله جميع ما هو كائن (٢) فاسد و لا شك أن أبدان الحيوانات من الأمور الكائنه المتجدده- فلا محاله أنها فاسده تعرض لها الموت ثم نقول الموجودات التامه باقيه لأنها لم توجد لأن تكون ماده أو وسيله لموجود آخر و لذلك انحصر نوعها فى شخصها و أما الموجودات الناقصه فهى خلقت بالطبع لأن يتكون عنها موجود آخر فهى أسباب معده لموجودات أخرى- فلو فرض دوامها لم تكن ناقصه بل تامه و قد فرضت ناقصه هذا خلف و اعلم أن الموت طبيعى

١- لم يذكر المخترع مع أنه بصدد استيفاء الاحتمالات العقليه إذ المراد بالمبدع هنا معناه الأعم فالكائن هو المسبوق بالماده و المده جميعا و مقابله هو المبدع من باب رفع المركب و كذا التام و الناقص ليس المراد بهما معناهما المشهور أى ما ليس له حاله منتظره و مقابله بدليل أنه قال و أما الموجودات الناقصه إلخ إذ من الناقصات النفوس المستكفيه و غيرها و هى لم تخلق لأن يتكون منها موجود آخر بأن تكون ماده له إذ المواد خلقت لأن يتكون منها النفوس و ليست النفوس الفلكيه مفروضه الدوام بل محققه الدوام إنما المراد بالتام و الناقص كما أشار إليه ما يوجد لأن يكون ماده و وسيله لموجود آخر و مقابله و إلا فهو قدس سره ذكر فى كتبه أن الموجود مطلقا إما تام و إما ناقص و التام إما فوق التمام أو غيره و الناقص إما مستكف و إما غير مستكف، س ره

٢- لم لا- يجوز أن تستبقى حياه البدن بعلته التامه كائنه ما كانت بالحركه بعد الحركه- إلى غير النهايه كما تستبقى برهه من الزمان فى مدى حياته بالحركه بعد الحركه- و الظاهر أن هذا الوجه و ما سيذكره بقوله ثم نقول إلخ جميعا وجه واحد لبيان ضروره الموت و المراد به السلوك من طريق الحركه الجوهريه إلى إثبات الغايه لكل مرتبه من مراتب الوجود المتحرك و بعباره أخرى النبات و الحيوان و الإنسان حدود لهذه الحركه ينبغى للمتحرك أن ينتقل منها إلى ما فوقها و هو الموت الطبيعى للمتحرك و هذا الوجه لا بأس به غير أن قوله فيما سيأتى أن غايه النبات أن يكون غذاء للحيوان و غايه الحيوان أن يكون غذاء للإنسان ليس على ما ينبغى فإن النبات الذى غايته الحيوان هو النبات الذى فى صراط الحيوانيه و ماده لها دون النبات الذى له صوره تامه نباتيه مستقله- كشجره اللوز مثلا و كذا الحيوان الذى غايته الإنسانيه هو الحيوان فى صراط الإنسانيه- دون الحيوان ذى الصوره الحيوانيه المستقله كالفرس و البقر و من المستبعد جدا أن يعد صيروره النبات مثلا غذاء للحيوان موتا طبيعيا له و انقضاء رشده و نموه و بطلان آثار الحياه فيه بحسب رسل طبعه موتا اختراميا له و كذا فى الحيوان فافهم، ط مد

لا لأجل (۱) أن الأجسام لا يحتمل الـدوام لما عرفت أنها ممكنه الـدوام على سبيل (۲) التبـدل و الإمداد الفوقانى و لا لأجل أن القوه الغاذيه لا تورد الغذاء دائما بحسب الكيفيه أو الكميه لما عرفت وهن هذه القواعد و أشـباهها بل لأن القوى و النفوس دائمه التوجه و الانتقـال من مرتبه فى الوجود إلى مرتبه أخرى و قـد بين فى العلم الإلـهى إثبـات الغايات للحركات و الأفعال الطبيعيه و قـد برهن فى مباحث العلل على أن الغايه الحقيقيه التى يترتب على الفعل لا بـد و أن يسـتكمل بها ذات الفاعل بـذاته و جوهره- فالغـايه بـالحقيقه هى راجعه إلى الفاعـل و الغـايه العرضـيه هى التى من توابع الغايه الحقيقيه- من المنافع المترتبه عليها كحصول الولد للقوه الشـهويه و حصول المواليد للقوى الفلكيه- و هذه غايات عرضـيه و الغايه الحقيقيه إما لقوى النبات فصـيرورتها غذاء للحيوان- و إمـا لقوى الحيوان فلحصول الأغـذيه و غيرهـا للإنسان و إما لقوى الإنسان فغايه القوه المحركه البـدنيه تحصـيل ماده الغـذاء و النمـاء للبـدن و غـايه القوه المـدركه تحصـيل مـاده القوه العاقله أو القوه النفسانيه من المتخيلات و الموهومات و أوائل العقليات فالنفس

۱- كما أنه مطبوع للناطقه و إن لم يكن مطبوعا للوهم، س ره

۲- إشـاره إلى تزييف جواب الشـيخ سابقـا أن هـذه المركبـات لا تقبل الإمـداد لتضادها بأن يورد الغاذيه البـدل و يصـلح كل ما يفسـد فلو كانت النفس دائمه التوجه إلى هذا العالم و اسـتخدمت القوى لوردت البدل و لكنها ليست كذلك لأنها دائمه التوجه إلى الغايه و الغنى عن البـدن و قواها بالفطره و بعكسه فى الطريقه الأنيقه- لو كانت القوى الجسـمانيه غير متناهيه التأثير لرفضـتها النفس الناطقه و لم تستعملها لوصولها إلى الغايه فلما كانت بالفطره متوجهه إلى الله قليله المبالاه بالبدن لا جرم فسد و انهدم، س ره

الإنسانيه إذا خرجت من القوه إلى الفعل إما فى السعاده العقليه الملكيه أو فى الشقاوه (۱) الشيطانيه أو السبعيه أو البهيميه انتقلت عن هذه النشأه إلى نشأه أخرى بالطبع و إذا ارتحلت عن البدن عرض الموت و هذا هو الأجل الطبيعى المشار إليه فى الكتاب الإلهى- كُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ الْمَوْتِ* و هو غير الآجال الاختراميه التى تحصل بعروض الأسباب الاتفاقيه و القواطع القسريه و بالجمله الموت طبيعى للبدن و معناه مفارقه النفوس إياه مفارقه فطريه و ترك استعمالها للبدن لخروجها من القوه إلى الفعل بحسب نشأه ثانيه- و صيرورتها إما سعيده فرحانه مسروره بذاتها كالملائكه و إما شقيه محترقه بنار الله الموقده التى تطلع على الأفئده كالشياطين و الأشرار و إما مغفوره بغفران الله سليمه الصدر عن الأغراض و الغشاوات و أما سائر النفوس (۲) الحيوانيه فهى محترقه بنيران الطبيعه ما دامت السماوات و الأرض إلا ما شاء الله فينجو من العذاب و يتخلص من العقاب فمثل الدنيا كالمزرعه و أرحام النسوان كالحرث نِساؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ و النطف فى الأرحام كالبذور فى المزارع و الولاده كالنبت و أيام الشباب كالنشوء و أيام الكهوله كالنضج و أيام الشيخوخه كاليبس و الجفاف و بعد هذه الحالات لا بد من الحصاد و هو الموت و زمان القبر و الصراط كالبيدر فكما أن البيادر يجمع فيها الغلات من كل جنس و تداس و تنقى و ترمى القشور و التبن و الورق من الثمر و الحب و يجعل بعضها علفا للدواب و حطبا للنيران و بعضها لبوبا صالحه فهكذا يجتمع فى الآخره الأمم كلهم من الأولين و الآخرين من كل دين قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلى مِيقاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ و ينكشف الأسرار يوم تبلى السرائر و يميز الله الخبيث من الطيب فيجعل الله الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله فى جهنم و ينجى الله الذين اتقوا بمفازتهم لا يمسهم السوء و لا هم يحزنون و هذا كله مستفاد من قوله تعالى فى عده مواضع من كتابه الكريم

و من قول نبيه ع: الدنيا مزرعه الآخره

فهذا بيان حكمه

۱- أى إنها كمال تكوينى فى جانب مظهريه القهر و إن كانت نقصا حسب التكليف- فالنفس تغنى فى جانب اللطف أو القهر عن استعمال البدن الطبيعى، س ره

۲- أى الإنسيه المتصفه بصفات الحيوانات الصامته ليس لها النار المعنويه بل هى محترقه إلخ، س ره

الموت بالبرهان و القرآن و هو رحمه من الله لأوليائه و تحفه للمؤمن فلأجل ذلک یتمنی أولیاء الله الموت کما قال تعالی توبیخا لمن ظن أنه منهم بغیر حق قُلْ یا أَیُّهَا الَّذِینَ هادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّکُمْ أَوْلِیاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ و حق للنفوس البشریه و غیرها تمنی الموت طبعا فإنها کالصناع و الأبدان و الأجساد کالدکاکین و الأعضاء و قواها کالآلات و الأدوات و إنما یجتهد الصانع فی دکانه لأجل غرض فإذا تم غرضه و بلغ أمنیته ترک دکانه و رمی من یده أدواته و استراح من العمل و هکذا النفوس إذا أحکمت ما یراد منها بکسوتها مع الجسد و خرجت کل فیما خلق من القوه إلی الفعل اشتغلت بذاتها و کان هذا الجسد وبالا علیها و مانعا من الخروج إلی منازلها و معادنها فإن لها معادن کمعادن الذهب و الفضه کما ورد فی الحدیث فإذن الموت حکمه و رحمه من الله تعالی کما قال تعالی ثُمَّ یُمِیتُکُمْ ثُمَّ یُحْیِیکُمْ ثُمَّ إِلَیْهِ تُرْجَعُونَ و قال شیخ الأنبیاء إبراهیم الخلیل علی نبینا و علیه السلام- وَ الَّذِی یُمِیتُنِی ثُمَّ یُحْیِینِ

فصل (۷) فی تحقیق الکلام فی القوه المصوره

و لنقدم ما قیل فیها

اشاره

ثم نعقب ذلک بذکر ما هو الحق و لا نستحی منه.

قال أفضل المتأخرین و المصوره عندی باطله

لامتناع صدور هذه الأفاعیل عن قوه عدیمه الشعور.

و قد أشرنا إلی کیفیه شعور القوی بذاتها و بما یصدر عن ذاتها.

و قال بعض من سبق علیه أن هذه الأفاعیل و ما یجری مجراها

و قال بعض من سبق (۱) علیه أن هذه الأفاعیل و ما یجری مجراها

مما ینسب إلی القوی النباتیه صادره عن الملائکه.

۱- کأنه الغزالی و النزاع لفظی فإن مراد الحکماء بالقوی الملائکه المدبرون أمرا لا الصافون صفا من الملائکه المقربین و المهیمین لأنهم أرفع شأنا من تدبیر المواد. و لکن هذا إذا أرید بالقوی المبادی المفارقه و المقارنه لا الزمانیه و بعباره أخری المتدلیات بعرش الله تعالی إذ الزمانیات المتعلقات بالمواد مدبره فیها و محال التصرفات فاعلم ذلک، س ره

و سيظهر لك بعد عرفانك بصنوف ملائكه الله و كيفيه تأثيرها بإذن ربهم أن طبقاتهم العاليه أرفع قدرا من أن يفعلوا مثل هذه الأفاعيل الدنيه على سبيل المباشره بلا استخدام للسدنه و الأعوان و قد بين أن القوى المباشره للأفاعيل المتغيره لا محاله جسمانيه و التى تدرك المعقولات و الخيرات الحكميه و المنافع الكليه هى المفارقه الذات عن الجسمانيات فالكلام عائد فى القوى المباشره كيف تفعل هذه التصويرات و التشكيلات-

و أكثر المتكلمين نسبوا هذه الأفاعيل كلها إلى الله تعالى من غير واسطه

و لا مخصص كالأشاعره لتجويزهم ترجيح الفعل من الإراده بلا مرجح و قد علمت ما فيه.

و منهم من قال بالتوليد (١)كالمعتزله و هو أيضا خارج عن التوحيد فى الأفعال.

و أصل (٢) الإشكال هاهنا هو أنه لا يجوز أن يكون خلقه الأعضاء و شكلها- و مقدارها و وضعها و خشونتها و ملاستها و صلابتها و لينتها صادره عن القوه المصوره- لأن المنى متشابه الأجزاء فى الحقيقه فالقوه الموجوده فيه تكون ساريه فى جميع أجزائه و القوه الواحده لا تفعل فى الماده الواحده إلا فعلا واحدا متشابها فيجب أن يكون الشكل الذى يفيده المصوره هو الكره فالمصوره الحيوانيه إن كانت قوه واحده- كان الحيوان كره واحده و إن كانت متعدده يفعل كل منها فى بعض من ماده متشابهه الأبعاض كان الحيوان جمله كرات متعدده و قد تأكدت هذه الشبهه لما ذهب إليه المعلم الأول و شيعته إلى أن المنى متشابهه الأعضاء لانفصاله عن الأنثيين فقط لا عن جمله البدن و كون كل جزء محسوس منه مشاركا لكله فى الاسم و الحد و ذهب بقراط

١- يعنى أنها من الأفعال التوليديه لله تعالى فإن كل فعل يتولد من فعل آخر عندهم و الحق أن الكل بحول الله و قوته لا استقلال لغيره لكن المعتزله لقولهم بعدم احتياج المعلول فى البقاء إلى العله يقولون لو فرض عدم الواجب تعالى عن ذلك لما ضر عدمه بذره فهو تعالى صيرها غنيه فى ذواتها و أفعالها و الحكيم يقول إنها وسائط جوده بنحو الإعداد لا على سبيل التوليد و الإيجاد و الأشعرى يسقط الوسائط رأسا و يبطل السببيه و المسببيه مطلقا، س ره

٢- يعنى أن إشكال كون المصوره عديمه الشعور مع كونها فاعله للأفعال المحكمه المتقنه لا صعوبه له عندنا إذ ليس الإحكام و الإتقان دليل العلم كما يشاهد فى فعل الطبائع- على أنا أثبتنا العلم الحضورى للقوى كما مر فأصل الإشكال إلخ، س ره

و تابعوه إلى أنه ليس متشابه الأجزاء لأن المنى يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم شبيه به و يخرج من العظم شبيه به و على هذا من جميع الأجزاء و هذه الأعضاء غير متشابهه لاختلاف حقائقها باختلاف الأعضاء المنفصله هى عنها و غير متشابهه للكل و هو ظاهر على هذا التقدير فلا يكون الكل متشابه الأجزاء بل متشابه الامتزاج لأن الحس لا يميز بين تلك الأجزاء و إن كان فى نفس الأمر متميزا بعضها عن بعض.

أقول التعليل فى اختلاف أعضاء الحيوان باختلاف أجزاء المنى مما ليست فيه فائده فى دفع الإشكال بل يعود المحذور المهروب عنه مع زياده محال آخر و هو كون المنى حيوانا (۱) تام الأعضاء بالفعل و ذلك لأن اختلاف أجزاء المنى إن كان بسبب اختلاف ما ينفصل عنه أعنى الأعضاء و كان ذلك الاختلاف أيضا لاختلاف أجزاء المنى- كان اختلاف أعضاء الحيوان لاختلاف أعضاء الحيوان و هو يستلزم إما الدور (۲) أو

۱- لا- يلزم ذلك بل هو ماده للحيوان تحتاج إلى الصوره إلا أن يقال المحال كونه تام الأعضاء و هو يلزم حيث إن فيه من كل عضو شيئا لا الحيوانيه بالقوه اللازمه على كلا القولين ثم إن اسم الإشاره عائد إلى عود المحذور إن قلت المحذور المهروب منه كون الحيوان كره و اللازم هنا الدور و التسلسل و أيضا عود المحذور مبنى على تشابه الأجزاء و كون المنى حيوانا تام الأعضاء مبنى على تخالفها ففى المحذورين تهافت. قلت الجواب أما عن الأول فبأن تخالف الأجزاء لما كان مستلزما للدور و التسلسل كان محالا فتحقق التشابه فعاد المحذور بالأخره و أما عن الثانى فبأن المنظور أن المحال الآخر لازم لهذا القول بلا واسطه شى ء آخر و التشابه يناقضه و لكنه لازم بسبب الدور أو التسلسل من حيث لا يشعر القائل فلا تهافت، س ره

۲- هذا و إن كان كشبهه البيضه و الدجاجه فى الظاهر و يرد عليه أيضا أنه لم قلت لا بد من الاختلاف فى الفاعل و لم لا يكتفى بالاختلاف فى القابل كما هو طريقته قدس سره فى كثير من المواضع و طريقه القوم حيث قالوا اختلاف صور الأفراد بالمواد و اختلاف المواد بالصور السابقه بمعنى أنها ما به الاستعداد و هكذا و التسلسل تعاقبى مجوز عندهم إلا أنه فى الحقيقه قوى متين لا- غبار عليه لأن الاختلاف فى صور الأعضاء لما كان نوعيا لا يجوز استناده إلى القابل و جهاته و إن كان الاختلاف الشخصى فى أفراد ماهيه واحده مستندا إلى استعدادات الماده فلا يكفى ذلك فى الاختلاف النوعى بل لا بد من الاختلاف فى الفاعل أو الجهات للفاعل كما ذكروا فى استناد الكائنات إلى العقل الفعال على ما ذكره المصنف قده فى المبدإ و المعاد على طريقه الإشراقيين اختلاف الأنواع بسبب الجهات الفاعليه و هى أرباب الأنواع التى هى جهات فاعليه رب الأرباب فإن موجودات العالم الأدنى عندهم- ظلال الموجودات فى العالم الأعلى و اختلاف ماهيات تلك الأرباب ذاتى بلا جعل تركيبى- بل و لا جعل بسيط إلا بالعرض كما أن عند العرفاء اختلاف الماهيات باعتبار اختلاف الأرباب- التى هى الأسماء الحسنى له تعالى و هى لا مجعوله بلا- مجعوليه المسمى و حينئذ فلما كانت تلك الصور عللا فاعليه يلزم جمعها فى الوجود فلا جرم يدور أو يتسلسل تسلسلا اجتماعيا لا تعاقبيا و فى قوله و اعلم إلخ إشاره إلى ذلك، س ره

التسلسل (۱) و کلاهما محالان (۲).

و اعلم أن استناد اختلاف الصور و الأشكال مطلقا إلى الماده أو الجزء المادى من سخيف الأقوال

إذ (۳) الماده فی کل شـی ء أمر مبهم لا قوام له إلا بالصوره القائمه بها- فاستناد صور الأعضاء و اختلافها فی الحیوان إلى النطفه فی المحاليه کاسـتناد صور العالم- و اختلافها إلى الهيولى الأولى المشترکه و ليست فيها إلا جهه قبول الأشـياء و إمکانها لا جهه فعليتها و تخصيصها و وجوبها.

و ربما اسـتدل على کون المنى غير متشابه الأجزاء بما اسـتدل به بقراط و تابعوه- کما حکى الشـيخ فی الفصل الثانی من المقاله الحادى عشر من الشفا بقوله الذى دعاهم إلى هذا الظن ثلاثه أمور

۱- لما کان الکلام فی العله بالذات للاختلاف کان التسلسل اللازم تسلسلا اجتماعيا- لا تعاقبيا فافهم، ل ره

۲- و الوجه فی الاسـتحاله أن المفروض کون هـذه الأمور المتوقف بعضـها على بعض عللا فاعليه مترتبه لا عللا قابليه فإذا ذهبت إلى غير النهايه أدى ذلک إلى الدور أو التسلسل المحالين، ط مد

۳- لمـا کـان أعضـاء الحيوان أمورا مخـالفه بـالنوع فلاـ يکفی اختلاف الجهات القابله- بل لا بـد فيها من اختلاف فی الفاعل أو جهـاته کمـا أن الأنواع المخالفه الواقعه فی العالم الکبير لا يکفی فی اختلافها اختلاف اسـتعدادات الماده بل يکون مسـتنده إلى قوابـل مختلفه هی أربـاب الأـنواع و المثـل الأفلاطونيه کما اسـتقر عليه حکماء الفرس و ذهب إليه المصـنف قـده أو إلى جهات مختلفه فی العقل الفعال على ما ذهب المشاءون فتأمل فلا تغفل، ل ره

أحدها عموم (١) اللذه بجميع البدن و لو لا خروج المنى من الجميع لاختصت اللذه بالعضو الخارج منه المنى.

و ثانيها المشاكله الكليه فإنه لو لا أن كل عضو يرسل قسطا لكانت المشابهه بحسب عضو واحد.

و ثالثها مشاكله عضو الولد لعضو ناقص من والديه أو عضو ذى شامه أو زياده- قالوا و إذا ثبت أن المنى جسم مركب من أجسام مختلفه الطبائع فالذى هو نازل من اللحم يتكون لحما و النازل من العظم يتكون عظما فلا يجب أن يكون الحيوان كالكره.

و الجواب من وجوه ثلاثه- أحدها ما مرت الإشاره إليه من لزوم الدور أو التسلسل.

و الثانى أيضا ما قد أشرنا إليه من أن الماده ما به الشى ء بالقوه و هى فى كل شى ء أمر مجمل فى ذاته مبهم فى جوهره لا تحصل لها بالفعل إلا بمخصصات خارجيه و الكلام ليس إلا فى سبب تخصيص الماده الحيوانيه باختلاف صور الأعضاء و كون المنى (٢) مختلف الأجزاء لا يدفع هذا الإشكال لأنا لو فرضنا المنى مركبا من أجزاء مختلفه- فننقل الكلام إلى سبب اختلاف تلك الأجزاء و أيضا إن كل مركب من أجزاء مختلفه غير متشابهه فلا بد أن يوجد فيه أجزاء بسيطه متشابهه و لا بد أن يكون فى كل منها- قوه بسيطه فى ماده بسيطه و هى لا تفعل إلا أمرا واحدا متشابها فيجب أن يكون فعلها كره حتى يكون المتولد من منى كرات مضمومه بعضها إلى بعض و الوجه الثالث أنه قدح أرسطاطاليس فى صحه هذه الأدله و صحه هذا المذهب و هو كون المنى نازلا من جميع الأعضاء و بين ذلك بوجوه عشره مذكوره فى الشفا منقوله فى شرح كليات القانون.

١- أى اللذه اللمسيه و سبب هذه اللذه أن فى المنى أرواحا كثيره و حراره وافره فيدغدغ محاله و تحصل فيها احتكاك بحرارته الحاره فإذا خرج حصل دعه و خفه و راحه- و رفع ألم الاحتكاك، س ره

٢- إلى قوله تلك الأجزاء ليس فى بعض النسخ و هو الأصح، س ره

الأول أن المشاكله (۱) قد تقع فی الظفر و لیس یخرج منها شی ء- الثانی أن المولود قد یشبه جدا بعیدا و لیس یبقی له زرع و حکی أن واحده ولدت من حبشی بنتا بیضاء ثم إن تلک ولدت سوداء.

الثالث أن الزرع لیس یرسله الأعضاء المرکبه (۲) من حیث هی آلیه و یقع فیها مشاکله.

الرابع لو کان المنی بالصفه الموصوفه لکان حیوانا (۳) لأنه فیه من کل عضو جزء- و تلک الأجزاء إن کانت موضوعه وضعها الواجب فالمنی إنسان صغیر و إن لم تکن مترتبه فما الذی رتبها.

الخامس أن المرأه إذا أنزلت عند إنزال الرجل فیکون فی الرحم منیان (۴) هما إنسانان.

السادس ما المانع من أن تولد المرأه إذا أنزلت وحدها إذا کان فی منیها هذه الأعضاء مفصله.

السابع أن الإنسان قد یولد الذکران ثم یتغیر فیصیر یولد الإناث و ذلک

۱- و أیضا قد تقع فی الشعر و الجواب أنه إذا خرج من منبت الظفر شی ء و فیه مرض الوضع مثلا سری إلی الظفر و إذا خرج من منابت الشعر شی ء و کانت حاره أسود الشعر- لکثره دخانها الصابغ لماده الشعر فالمشاکله تتفق فی المنابت بالذات و فی الظفر و الشعر بالعرض، س ره

۲- أی لیس یرسله الهیئه الترکیبیه و یتحقق المشاکله فیها سیما إذا لم یتحقق فی الآحاد مثل أن الوالد أشم الأنف و الولد أفطس الأنف إلا- أن لرأس أنف کلیهما محاذاه بالفم و مثل أن الحاجب و العین منهما لا تتشاکلان لکن وقعت المشاکله فی تقارب هاتین و الجواب أنه لما خرج الرطوبه من جمیع الأعضاء و کانت متجاوره لا جرم تحققت المشاکله فی هیئه الترکیب و إن لم یتحقق فی الآحاد کان لمانع، س ره

۳- فیه منع کما مر إلا أن یراد أن فیه الأعضاء المتخالفه کالجنین المیت، س ره

۴- ممنوع و لعل أحدهما شرط التکون من الآخر و منه یخرج الجواب عن السادس، س ره

بسبب استحاله (۱) المزاج و تغيره و ليس لأن العضو تاره خرج منه و فيه عضو الذكور- و تاره خرج و فيه عضو الإناث و إذا جاز أن يكون ذلك فى الذكوره و الأنوثه جاز أن يكون فى سائر الأجزاء بسبب المزاج لا بسبب نقل الجزء.

الثامن أن كثيرا من الحيوانات يتولد من غير (۲) جنسه فلا يمكن أن يكون ذلك كما قالوه.

التاسع قد يسفد الحيوان سفادا واحدا فيتولد منه حيوانات أكثر من واحد- و ربما كانوا ذكورا و إناثا.

العاشر الغصن من الشجر الذى لم يثمر بعد و يغرس فيثمر و كان يجب أن لا يثمر لأن الشجره التى اتخذ منها لم يثمر و الأجزاء المأخوذه منها يجب أن تكون غير مثمره- اللهم إلا أن يقال أجزاء الثمره مخلوطه بأجزاء الغصن على ما يقوله أصحاب الخليط- فإن كان هكذا فلا يبعد أن يكون فى الحيوان كذلك و على هذا لا يحتاج أن يجى ء البذر و المنى من كل جزء بل جزء شى ء واحد من البدن يكفى فى ذلك إذ فيه جميع الأجزاء- فثبت بهذه الوجوه أن المشابهه ليس سببها الفاعلى اختلاف صور الماده بل القوه المصوره بحسب استعداد الماده الحاصله من إعداد القوه المغيره.

فهذه وجوه نقلها الشيخ عن المعلم الأول داله على أن المنى جوهر متشابه الأجزاء- و للبحث فى أكثرها مجال كما فعله العلامه الشيرازى فى شرح الكليات و لعل غرض المعلم الأول من تلك الوجوه ليس إيراد الكلام على نمط البراهين على هذا المطلب بل غرضه مقابله الوجوه المذكوره فى عدم تشابه أجزاء المنى بوجوه أخرى مشاركه معها فى المأخذ و الطرق على أن المنى متشابه الأجزاء.

أقول و الحق عندنا ما ذهب إليه بالبرهان و البرهان أفاد أزيد من ذلك و هو أن

۱- و ظنى أن سبب ذكوره الولد أو أنوثته قاهريه أحد المنيين و مقهوريه الآخر- فإن قهر منى الرجل منى المرأه و غلب عليه و كيفه بكيفيته اتصف منى المرأه بصفه منى المرء، س ره

۲- كالبغل و فى بعض النسخ يتولد عن جنسه أى لا عن نوعه، س ره

المنی (۱) لیس فی ذاته جوهرا (۲) تـام الجوهریه فی تحصله النوعی و فی صورته الطبیعیه- کسائر الجواهر المعـدنیه و غیرها و لـذلک لا یبقی علی ما هو علیه ساعه کسائر الرطوبات الفضـلیه فحکمه حکم الماده الأولی فی قصور تجوهرها عن التمام إلا بما ینضاف إلیها من الصور فیصیر بها شیئا نوعیا یتحد بها و ینقلب إلیها.

و أمـا مـا ذکره الخطیب الرازی فی المباحث قائلا أن المنی مختلف الأجزاء بحجه زعم أنها أقوی من الأدله المـذکوره و هی أن المنی لا شک أنه الفضل الهضم الأخیر و ذلک إنما یکون عنـد نضـج الدم و صـیرورته مسـتعدا اسـتعدادا تاما لأن یصـیر جواهر الأعضاء و لذلک کان الضـعف الذی یحصل عقیب اسـتفراغ المنی أزید من الضـعف- الذی یحصل من استفراغ عشر مرات من الدم مثله فإنه یورث الضعف فی جوهر الأعضاء الأصلیه و إذا کان کذلک کان المنی مرکبا من أجزاء کل واحد منها قریب (۳) الاستعداد من أن یصیر عضوا مخصوصا و ذلک یقتضی أن لا یکون المنی متشابه المزاج- بل متشابه الامتزاج انتهی.

أقول و هذه الحجه أیضا ضعیفه من وجوه

۱- أی الزائـد علی مـا ذهب إلیه المعلم و أما البرهان فقـد مر أن الماده فی کل شـی ء- مأخوذه علی وجه الإبهام و القوه لا علی وجه التحصل و الفعلیه إذ کل فعلیه فهی آبیه عن فعلیه أخری فافهم ذلک، م ره

۲- أی لیس له تمـامیه فی الصوره النوعیه المنویه فضـلا عن تمـامیته فی الأـجزاء العصبیه- و الربـاطیه و العظمیه و غیرها کما قال تعـالی وَ خُلِقَ الْإِنْسـانُ ضَـعِیفاً ثم إن هـذا مبنی علی مـا هو ظـاهر قولهم أن اختلاف الأعضاء نوعا باختلاف أجزاء المنی نوعا بلا حاجه إلی القوه المصوره و إلی القوه المولده سیما المفصله منها کما یدل علیه قول المصنف قدس سره آنفا- بل القوه المصوره بحسب اسـتعداد الماده إلـخ و قولهم فی الوجه الرابع من الاسـتدلال- و إن لم یکن مترتبه فما الذی رتبها و أما أن حمل کلامهم علی أن اختلاف الأجزاء من قبیل اختلاف المواد مع الحاجه إلی القوی الفاعله فلا یرد، س ره

۳- قرب الاستعداد بالاختلاف النوعی لا یستلزم الاختلاف النوعی فإن قوه الشی ء لیست بذلک الشی ء کما أنه لا یوجد الشی ء بالأولویه و ما لم ینسد جمیع أنحاء عدم الشی ء- و إن انسد کثیر منها فهو معدوم بعد، س ره

أحدها أنک قد علمت أن ما يتغذى بالفعل ليس هى من المطعومات الداخله فى بدن الحيوان و غيره و لا- التى وقعت لها الاستحالات و الانهضامات من الأغذيه بالقوه- بل لا يغتذى الحيوان بالحقيقه إلا من عند نفسه و لا يتقوى إلا بقوه باطنه و هذه المسماه (۱) عند القوم بالأغذيه و الأدويه هى أسباب معده لأن ينفعل ماده البدن من مبدإ نفسه بما يناسبه على قياس ما ذكرناه فى المعقول بالفعل و المعقول بالقوه و إن الذى سمى معقولا بالقوه لا يصير معقولا بالفعل أبدا بل يعد لأن تحصل للنفس حاله هى معقوله و عاقله بالفعل فكذا فى الغذاء و النمو و ليس كون اللحم لحما و العظم عظما و الرباط رباطا إلا من جهه ما تقتضيه هيئات النفوس و أوصافها و أجزاؤها المعنويه و مقوماتها النفسانيه فيظهر آثارها فى الأجساد و الأبدان فينزل إلى عالم الأشباح الصوريه من عالم الأرواح المعنويه بإعداد هذه الحركات و الانفعالات و تحريكات مواد الأغذيه و غيرها.

و ثانيها أنك هب أن المنى هو الحاصل من فضله الهضم الرابع فمن أين يلزم (۲) أن يكون فضله الشى ء لا بد أن يكون مثله أو قريبا منه فى الاستعداد فهل سرجين الحيوان مثله أو عرق الإنسان مثل الإنسان و ثالثها هب أن المنى عند كونه متصلا بواضع الأعضاء كان مثلها أو قريب الاستعداد فبعد الانفصال عنها و الخروج منها إلى مواضع أخرى لا نسلم أنه قد بقى ما كان عليه فمن الحافظ (۳) عليه تلك الأجزاء على ترتيبها و وضعها و كيفيتها فإن كان

۱- أقول لو سلم الإمام ذلك فالإعداد يكفيه لأنكم تسلمون أنه لا بد من مجاوره هذه الأغذيه للأعضاء المختلفه و أن غاذيه كل عضو مخالفه بالنوع لغاذيه عضو آخر- فتختلف لا محاله فضل الأغذيه بعد الهضم الرابع و هل ينشى ء النفس الصور المحسوسه بالذات المتخالفه إذا لم يكن إعداد من الصور المحسوسه بالعرض المتخالفه، س ره

۲- بل يلزم أن يناسبه و يدانيه و إن لم يكن يكافئه و يساويه أ ليس نخاله طحين كل حبه تناسبه و دردى كل عصاره تقاربه و كفى ذلك فى الاختلاف، س ره

۳- هذا حق فى الترتيب و الوضع إن ادعى التشابه فيهما بذلك و أما إذا ادعى مجرد الاختلاف فى الأجزاء فلا لأن المختلفات إذا انفصلت عن مواضعها و اجتمعت لا يرتفع اختلافها، س ره

الحافظ نفس الأبوين فالنفس الواحده كيف يدبر و يحفظ أزيد من بدن واحد تدبيرا و حفظا طبيعيا و لا يسرى فعل النفس فى غير بدن واحد و لو سرى فعل النفس فى نطفه لم يكن النطفه نطفه بل كان حيوانا ذا نفس و أما حصول الضعف عند إنزال المنى فى جواهر الأعضاء فذلك لا يدل على كونه مختلف الأجزاء أصلا بل منشأ (۱) الضعف أمر نفسانى من انفعال يطرأ على النفس بحصول اللذه البدنيه فيسرى ذلك الوهن و الانكسار فى سائر أجزاء البدن كما عند الخوف و الخشيه و كثير من الأمور النفسانيه المورثه اضطرابا فى البدن و وهنا فى قواه و أعضائه الأصليه و بالجمله المنى جوهر قابل الأعضاء- و قابل الشى ء لا بد و أن يكون خاليا عن ذلك الشى ء و ضده جميعا حتى لا يلزم تحصيل الحاصل أو اجتماع المتضادين و كلاهما محالان.

و أيضا المنى رطوبه سياله و الرطوبه السياله لا يمكن فيها اختلاف الهيئات و الصفات و الأوضاع على الوجه الذى يمتاز بعضها عن بعض حتى يصلح أن يكون وسيله لاختلاف الصور و الآثار و قد مر أن اختلاف الاستعداد و اللااستعداد من باب القوى و الإمكانات و النسب التى لا وجود لها إلا على سبيل التبعيه دون الاستقلال.

و مما لا بد لک من معرفته قبل الخوض فى تحقيق هذا المقام

و إثبات المصوره لأجساد النباتات و الحيوان أن المنسوب إلى الماده و استعدادها لم يجز أن يكون إلا أمورا جزئيه شخصيه من خصوصيات الأزمنه و الأمكنه و الأوضاع و أما الأمور الدائمه الوقوع و خصائص الأنواع فلا بد أن ينسب إلى أسباب فاعليه على الوجه الكلى- فإذا تقررت هذه الأمور فثبت أن اختلاف أشكال الأعضاء و خلقها و مقاديرها و أوضاعها- و كذلك كون كل عضو من الأعضاء على صوره خاصه ينتفع بها الإنسان و الحيوان من التشكيلات و التصويرات سيما ما فى أعضاء الرأس من العين و طبقاتها و الأنف و الفم و الأسنان و اللسان و الشفتين و غيرها و ما فى كل منها من المنافع التى بعضها

۱- أقول لا ينحصر المنشأ فى الأمور النفسانيه بل الأمور الطبيعيه أيضا شى ء لا يجوز الشك فى تأثيرها و هو قدس سره بهذا و أمثاله مما قد سبق قد طوى بساط الطبيعيات و الطبيات- و قوله الرطوبه السياله لا يمكن إلخ هذا فى غير الوضع محال ممنوع خ ل و السند وجود مركب القوى كاللبن و الخل، س ره

للضروره و بعضها للراحه و الفضيله و الزينه كأشفار العينين و سواد الحاجبين- و تقعير أخمص القدمين لا- يمكن أن تكون منسوبه إلى الماده المنويه لما علمت من الوجوه المذكوره و لا إلى قوه سفليه كالطبائع الجسمانيه لأن فعل الطبيعه لا يكون إلا على نمط واحد و نحو غرض واحد أو غرضين و لا يمكن فيها فنون الأغراض و صنوف الدواعى و القصود بل لا بد و أن ينسب إلى أمور نفسانيه منبعثه من أغراض علويه مؤديه إلى عالم عقلى و سر سبحانى بل نقول من رأس قولا كليا إن السبب الفاعلى لبدن الحيوان إما أن يكون أمرا عديم العلم و الإدراك كالطبائع (۱) و ما فى حكمها و أما أن يكون أمرا ذا علم و إدراك.

و الأول محال لشهاده كل فطره سليمه على أن فاعل هذا الترتيب العجيب و النظم المحكم يستحيل أن تكون قوه عديمه الشعور.

و الثانى لا يخلو إما أن يكون هو البارى بلا واسطه أم لا.

و الأول محال بالبراهين القطعيه و الأدله النقليه لأن ذاته تعالى أجل أن يفعل فعلا جزئيا متغيرا مستحيلا كائنا فاسدا و من نسب إليه تعالى هذه الانفعالات و التجددات- فهو من الذين لم يعرفوا حق الربوبيه و معنى الإلهيه وَ ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ* أو لم يعرفوا معنى الفاعليه و التأثير و أن وجود كل معلول من فاعله القريب كوجود الضوء من المضىء و الكلام من المتكلم لا كوجود البناء من البناء و لا شك لمن له قدم راسخ فى العلم الإلهى و الحكمه التى هى فوق العلوم الطبيعيه أن الموجودات كلها من فعل الله بلا زمان و لا مكان و لكن بتسخير القوى و النفوس و الطبائع و هو المحيى و المميت و الرازق و الهادى و المضل و لكن المباشر للإحياء ملك اسمه إسرافيل و للإماته ملك اسمه عزرائيل يقبض الأرواح من الأبدان و الأبدان من الأغذيه و الأغذيه من التراب و للأرزاق ملك اسمه ميكائيل يعلم مقادير الأغذيه

۱- و من الأجزاء الماديه المنويه فما ذكر فى بيان المحاليه من قوله لشهاده كل فطره إلخ على سبيل الاختصار و إلا فقد مضى ما هو الأصل و العمده فى الإشكال، س ره

و مکائیلها و للهدایه ملک اسمه جبرئیل و للإضلال (۱) دون الملائکه جوهر شیطانی اسمه عزازیل و لکل من هذه الملائکه أعوان و جنود من القوی المسخره لأوامر الله- و کذا فی سائر أفعال الله سبحانه و لو کان هو المباشر لکل فعل دنی لکان إیجاده للوسائط النازله بأمره إلی خلقه عبثا و هباء تعالی الله أن یخلق فی ملکه عبثا أو معطلا- و ذٰلِکَ ظَنُّ الَّذِینَ کَفَرُوا.

و الثانی لا یخلو إما جوهر عقلی من العقول الصریحه و الملائکه الرفیعه أو جوهر نفسانی.

و الأول أیضا محال بمثل ما مر من حیث إن فعلها لا یتغیر و لا یتکثر تکثیرا بالأعداد و الأزمنه فإن تلک الجواهر لیست مباینه الذوات عن ذات الحق الأول- و إنما هی أشعه شمسه و أضواء نوره یفنی ذواتهم فی ذواته تندرج أنوارهم فی نوره.

و الثانی و هو کون فاعل البدن هو النفس لا یخلو إما أن یکون فعلها للبدن فعلا اختیاریا مسبوقا بقصد و إراده و علم زائد علی ذاتها أو لا یکون.

و الأول باطل فإنا الآن مع کمال علومنا لا نعلم کیفیه الأعضاء فی أشکالها- و مقادیرها و أوضاعها و طبائعها إلا بعد ممارسه التشریح فکیف یمکن أن یقال إنا کنا عالمین فی ابتداء تکوننا لهذه الأمور و قادرین علیها بالقصد و الاختیار فیبقی الشق الأخیر و هو أن فاعل البدن و الأعضاء هو النفس و هو أیضا لا یخلو من أحد الأمرین- و هو أن فعلها للبدن علی سبیل الاستقلال أو علی ضرب من الطاعه و الخدمه لأمر من الله و ملکوته و الأول محال لأن النفس غیر مستقله فی الوجود فکیف فی الإیجاد کیف و النفس الإنسانیه عند تشکل الأعضاء و حدوث صورها فی غایه العجز و النقصان لا یملک

۱- إن قیل فلم کان أرکان العرش أربعه کما ورد فی الأخبار قلت أما أولا فلأن عزازیل فعله فی هذا العالم خاصه بخلاف أفعال الملائکه الأربعه فإنها موجوده فی العوالم الباطنه فی کل بحسبه إلی الحضره الأحدیه و نور الأنوار و أما ثانیا فلأن الشر مجعول بالعرض لا- بالذات و أما مظاهره و رقائقه الظاهره فی بعض الأحیان للأنبیاء و الأولیاء فهی أقوی و أظهر من نفسه إذ فی جانب النور و العقل و الرحمه و نظائرها- الظاهر أقوی من المظهر و فی جانب الظلمه و الجهل و الغضب و أمثالها المظهر أقوی من الظاهر فتلطف، س ره

الإنسـان حينئـذ لنفسه نفعـا و لاـ ضـرا و لا موتا و لا حياه و لا نشورا و فاعل هـذه التشـكيلات و التصويرات و الترتيبات لا بـد أن يكون صانعا حكيما و مـدبرا عليما فلم يبق من الشـقوق و الاحتمالات إلا أن خالق هذه الأبدان و مشـكلها و مصورها و غاذيها و منميهـا و مولـدها هو أمر من أمر الله باسـتخدام النفس و قواها المطيعه لإراده الله و حكمته و هـذه النفس تتقلب فى أطوار الكون كيف يشاء الله بأمره ففى بعض الأطوار شأنها تصوير المواد و الأجسام بصورها المناسـبه لاسـتعدادها كما فى الأرحام و فى بعض النشـئات شأنهـا- تصوير القوى الحسـاسه بصورها المناسـبه لجوهر الحس من المحسوسات الحاكيه لعالم النور فى عالم الظلام و فى طور آخر شأنها تصوير المدارک الباطنه بصور الخيالات و الأوهام.

و فى نشأه أخرى شأنها تصوير الـذوات بصور الحقائق و المعانى الإلهيه و العلوم الربانيه- و على ما ذكرناه (۱) يحمل كلام بعض المحققين من اتباع الحكماء فى كيفيه تكون الجنين و هو أن الماده تسـتعد لأمر واحـد هو النفس و لكن النفس (۲) لها آلات و لوازم و قوى متخـالفه يتحـد نحوا من الاتحـاد فوجب أن يكون فى المـاده اسـتعدادات بـالقوه (۳) مختلفه يتحـد على ضـرب من وجوه الوحده و هى كيفيه (۴) المزاج كاتحاد أشـياء فيها تركيب ثم كل قوه يجب أن يكون تركبت فيها هيئات هى لوازم لتلک القوى بها تصير فعاله فبسبب هذه الهيئات و الآلات ينقسم عضو واحد إلى أعضاء كثيره و بسبب اختلاف ترتيبات القوى يختلف أوضاع هذه الأعضاء و هذا كما أن

۱- من أن المصوره مرتبه من مراتب النفس، س ره

۲- أى لكن لها وحده جمعيه و المراد بالآلات الأرواح البخاريه و الأعضاء- و باللوازم الهيئات النوريه التى فى النفس بنحو أعلى فى مقام الكثره فى الوحده- و بالقوى شئونها التى لها فى مقام الوحده فى الكثره و هى ظلال تلک الهيئات النوريه، س ره

۳- أى كما أن المسـتعد لها بالفعل مختلف كـذلک تلک الاسـتعدادات مختلفه بالقوه- فاختلاف كل منها من سـنخه و لا يجوز أن يقال كما سيشير إليه المصنف قده إن الاستعداد البعيد بالفعل فغيره بالقوه لأن الكلام مطلق، س ره

۴- أى مـا بـه الاسـتعداد كيفيه المزاج إلاـ أن يبنى على مـذهب من يرى أن المسـمى بالإمكـان الاسـتعدادى و هـو بعينه الكيفيه المزاجيه كما مر فى السفر الأول، س ره

بالهیئات التی وجدت فی الأول و العقول الفعاله أعنی المعقولات وجد ما بعدها و کما أنه ینتقش فی العقول تلک الصور علی اللزوم فکذلک ینتقش فی القوه الغاذیه مثلا- صوره تشکل الإنسان بشرکه الماده بوجود هذه القوه فی الماده انتهی کلامه و المقصود منه إزاله الاستبعاد من صدور هذه الأفاعیل عن النفس بتوسط قواها و هیئاتها و سبب ذلک أن جمیع الموجودات التی بعد الوجود الأول الواجب یشتمل لوحدته علی لوازم و هیئات و معانی کثیره بحسب مقامه و مرتبته فی الوجود یحاکی السبب الأول فی کونه واحدا و مع وحدته عین جمیع الصفات الإلهیه و الأسماء الربانیه و قد علمت من قبل أن الباری کل (۱) الأشیاء بلا تکثر و هکذا کل ما هو أقرب إلیه أشد وحده و أکثر جمعا للمعانی حتی أن کل موجود عالم فی نفسه یحاکی عالم الربوبیه فالنفس الإنسانیه یجتمع فی ذاتها جمیع ما یتفرق فی البدن و صور الأعضاء من القوی و الآلات فاختلاف أشکال الأعضاء ظلال لاختلاف القوی المدرکه- و المحرکه المنبثه (۲) آلاتها فی سائر الأعضاء حسب انبثاث الروح المنبعث من القلب

۱- فإن المراد أنه مصداق واحد أحد یترتب علیه من الخیرات و الکمالات ما یترتب علی کل المصادیق المتفرقه و الوجودات المتشتته و آیته الإنسان الکامل الذی فیه شی ء کالملک و شی ء کالفلک و شی ء کالحیوان و شی ء کالنبات و شی ء کالطبائع و الجمادات و غیرها مع أنه واحد و هذا هو الکثره فی الوحده و لا تتوهمن أن کون البسیط کل الأشیاء هو کون الوحده فی الکثره لأن هذا مقام الفعل و ذلک مقام الذات- و هذا هو العلم الفعلی و ذلک هو العلم العنائی الذاتی و هذا شی ء وصل إلیه الکثیرون- و ذلک شی ء وصل إلیه الأقلون بل لم یصل إلیه باعتقاد المصنف قدس سره إلا أرسطاطالیس- و قال قدس سره فی موضع آخر لم أجد علی وجه الأرض من له علم بذلک و إن لم یکن کذلک- لأن کلا المقامین مما وصل إلیهما العرفاء الشامخون حتی صار من اصطلاحاتهم شهود المفصل فی المجمل و شهود المجمل فی المفصل، س ره

۲- فی هذه العباره مسامحه لأن المراد بالآلات إما الأعضاء المفرده کالشریان و العصب و الورید و نحوها فلیس انبثاثها حسب انبثاث الروح بل بالعکس إذ یقال انبثاث المقبول علی حسب انبثاث القابل لا بالعکس إلا أن یجعل حسب بمعنی سبب أو طبق مع أن القوی المدرکه سوی اللمس غیر منبثه آلاتها لأن آلاتها فی الرأس خاصه و أما القوی و هو خلاف الظاهر إذ أکثر استعمال الآله فی الروح البخاری و الأعضاء و أما أن ذا الآله ما هو فأمره سهل و هو الأصل المحفوظ فی القوی- و السنخ الباقی فیها و آلات المحرکه مثل المحرکه عضله و حددت بخمسمائه عضل. ثم فی قوله المنبعث من القلب فی الأورده و الشرایین أیضا تسامح لأن الروح الذی هو آله القوی المدرکه و المحرکه هو الروح النفسانی الدماغی و هو فی الأعصاب لا فی الأورده و الشرایین و إنما فیهما الروح الحیوانی القلبی و الطبیعی الکبدی و الأرواح ثلاثه کما صرحوا به لکن لما کان الروح النفسانی أصله الروح الحیوانی و یصعد من القلب إلی الدماغ سامح فیه، س ره

فی الأـورده و الشـرایین و تلـک القـوی أیضـا مع اختلافهـا و تشـعبها یجتمع فی وجود النفس و تتحـد بهـا النفس کاتحـاد العقل بالمعقولاـت بالفعل و بالجمله القوی السافله تتفرع- و تتوزع عنـد انفصالها و فیضانها عن القوی العالیه ثم تفعل أفاعیلها المختلفه علی حسب أغراض تلـک القوی العـالیه خـدمه و طـاعه إیاهـا و إن لم یکن لهـا شـعور بتلـک الأغراض و الغایات کما أن القوه الجـاذبه و الهاضـمه و الـدافعه تفعـل فعلها لأغراض النفس فی تـدبیرها للبـدن و لیس للجاذبه و الهاضـمه شـعور بـذلک الغرض بالاستقلال و لکن علی حسب التبعیه و الاتصال بالنفس و کذلک فی القوی الإدراکیه فإن قوه السمع و قوه البصر یفعلان فعلهما لغرض النفس و إدراکهما عین إدراک النفس و للنفس (۱) فی ذاتها سمع و بصر و شم و ذوق و لمس و لذلک (۲) یصدر عنها هـذه الإدراکات فی النوم عنـد تعطل هـذه الحواس الظاهره فکل من هـذه المشاعر إذا فعل فعله فإنما یفعل خدمه و طاعه للنفس علی حسب الجبله فهکذا حکم القوه المصوره فی تصویر

۱- الفقره السابقه فی مقام الوحـده فی الکثره للنفس و هذه فی مقام الکثره فی الوحده لها فالنفس أیضا کل القوی بلا تکثر، س ره

۲- لا یقال ما یدرک عند التعقل هو الصور الخیالیه من المبصرات و المسموعات و غیرهما قد صارت قویه لا أن فی ذات النفس بصـرا و سمعا و غیرهما لأنا نقول لا نعنی بالبصر إلا ما حضر عنده الضوء و اللون مثلا و غیرهما من المرئیات بهذه الشده التی فی هـذا البصـر و لا بالسـمع إلا ما حضـر عنـده الصوت کما فی هذا السـمع و کذا فی الباقی- فإن شـئت سم ذلک خیالا فإن الخیال حینئـذ کان فی ذاته تلک القوی و هو مرتبه من النفس کما لو سـمی أحـد هذه الحواس خیالا و المحسوسات متخیلات لم یکن مشاحه فی الاسم، س ره

الأعضاء و تشكيلها على حسب أغراض النفس و حاجاتها و مآربها.

و ليس لأحد أن يعترض بأن القوه المصوره قوه جسمانيه لا شعور لها بهذه الأغراض فكيف تفعل هذه الأفاعيل التى يترتب عليها تلك الأغراض و ما خلقت إلا لتلك الفوائد و الغايات.

لأن جوابه أن تلك القوه مما تستخدمها قوه أخرى فوقها هى النفس فإن رجع و قال إنا نعلم أن نفوسنا غير شاعره بتلك الأغراض و المنافع و المصالح.

قلنا نفسک ما دامت بالقوه و فى حد النقصان حكمها حكم تلك القوه المصوره- التى تفعل فعلها بالمباشره خدمه و طاعه لقوه أخرى فوقها و لو فرضنا نفسک قد خرجت من حد القوه و النقصان إلى حد الفعليه و الكمال لشاهدت بنور البصيره أنها تستخدم سائر القوى التى هى من جنودها و خدمها لأجل أغراض و مصالح حكميه فيها صلاح شخصها أو نوعها إما بحسب نشأه الطبيعه أو نشأه أخرى فقول القائل المذكور إن الماده تستعد لأمر واحد هو النفس أراد بالماده المنى و بالاستعداد استعدادا بعيدا من شأنه أن يصير قريبا بانفعالات و استحالات كثيره يطرأ عليها شيئا بعد شى ء فإن الفائض عليه من آثار النفس ليس إلا صوره حافظه لتركبه من الفساد و الضيعان لكن من شأن تلك الصوره أن تقوى و تتكامل و تشتد حتى تبلغ إلى مرتبه فوقها و هكذا الكلام فى تلك المرتبه من الصوره و قوله لكن النفس لها آلات و لوازم و قوى متخالفه تتحد نوعا من الاتحاد أراد به اختلاف درجات النفس و مقاماتها- فكل ما يعد من آلات النفس و قواها كان تلك الآله و القوه تفعل فعلها قبل حدوث مستعملها على وجه يصلح أن تصير معده لفيضان صوره أخرى مستعمله إياها قاهره عليها من غير تمرد و عصيان فى جبلتها و هكذا إلى آخر مرتبه من مقامات النفس و هذا هو الدين الإلهى الفطرى الذى جبل عليه كل قوه أنها تفعل فعلها على وجه يكون مطلوبها- لا يناقض مطلوب ما هو فوقها بل ينحو نحوه و يؤم قصده و يجرى فى طريقه.

و بهذا يندفع الإشكال بأن المصوره لو كانت من قوى النفس يلزم أن يفعل الآله قبل حدوث مستعملها أعنى النفس و ذلک لأن تلك القوه قبل فيضان النفس لم تكن

موصوفه بأنها آله للنفس بل كانت بمنزله صوره أو كمال أول كسائر القوى الحيوانيه أو النباتيه التى تحدث قبل النفس الإنسانيه فإن الصوره الحيوانيه بل التى قبلها- أى الصوره النباتيه إذا حدثت فى ماده البدن لا شبهه فى أنها تفعل أفاعيلها لا على سبيل التوسيط بل على وجه الاستقلال و الرئاسه ثم إذا اشتد كماله و قويت ذاته و بلغت إلى مقام الناطقه متحده معها استحالت ذاتها مقهوره مطيعه لأمر الله و فعلت ما كانت تفعل خدمه و طاعه لهذا الجوهر العالى و هو المراد بقوله يتحد نوعا من الاتحاد- لأن النفس الإنسانيه هى بعينها تدرك الكليات و الجزئيات و تحس و تحرك و تغذو و تنمو و تولد و تحفظ المزاج و بالجمله تفعل بذاتها جميع ما فعلت الصوره الجماديه- و النفس النباتيه و النفس الحيوانيه فهى بوحدتها كل هذه الجواهر التى توجد فى الخارج كل منها نوعا مستقلا تاما فى هويته و ذاته و قوله فوجب أن يكون فى تلك الماده استعدادات مختلفه تتحد معها على ضرب من الوحده و هى كيفيه المزاج لم يرد به أن فى المنى استعداد فيضان جميع هذه القوى و الآلات النفسانيه و لوازمها ابتداء فى أول الكون حتى يرد (۱) عليه أن استعداد النطفه لقبول النفس الناطقه و قواها لا يحصل إلا بعد صيرورتها بدنا إنسانيا و صيرورتها بدنا إنسانيا لا يحصل إلا بعد وجود هذه القوى- و الآلات و اللوازم و قد علمت (۲) مما ذكر مرارا أن الإمكانات و الاستعدادات القريبه أبدا تابعه للصور و الكيفيات الموجوده بالفعل فما به الاستعداد و القوه شى ء غير نفس الاستعداد و القوه و غير المستعد له و المقوى عليه لكن يجب أن يكون مناسبا إياه و واقعا فى طريقه كأجزاء الحركه كل سابق منها يوجب استعداد اللاحق- فمراده أن (۳) المنى جوهر من شأنه أن يصير بتوارد الانفعالات و التقلبات أن يطرأ عليه

۱- أى لو كانت صور الأعضاء كالعين بطبقاتها و رطوباتها معلوله لهيئات القوى- لزم الدور فى القوى الإنسانيه لأن استعداد قبول القوه الباصره بعد قبول صوره العين- و صوره تقاطع العصبتين و هذه الصور بعد وجود هذه القوه إذ الفرض أن الصور ظلال الهيئه المعنويه للقوى، س ره

۲- لزوم الدور خاص بالقوى الإنسانيه و الحيوانيه و هذا عام لضروره ما به الاستعداد فى كل مستعد قريب، س ره

۳- حاصله أن للصوره درجات كما للقوه درجات فكل درجه سابقه من الصوره ما به الاستعداد لكون لاحقتها ظلا لهيئه من القوه و أما الدرجه الأولى من الصوره- فمشروطه بسبق صوره و كيفيه مخالفتين لها، س ره

استعدادات متعاقبه ينتهى آخرها أن يصير بدنا إنسانيا فيه أعضاء مختلفه يرتبط كلها إلى عضو واحد هو القلب نسبته (۱) إلى سائر الأعضاء كنسبه النفس إلى سائر القوى و هذه الاستعدادات التى هى بالفعل متكثره متشعبه فى القلب و الأعضاء كانت حين كانت بالقوه راجعه إلى استعداد واحد هو مبدأ سائر الاستعدادات على سبيل القبول كما أن جوهر النفس مبدأ سائر الصور و الفعليات على سبيل الفعل و هو مزاج النطفه و ذلک لأن النطفه يجب أن يكون على مزاج اعتدلت فيه الأطراف و لم يكن فيه قوه جانب دون أخرى- و لا فعليه طرف غير طرف حتى يكون ماده عاريه من جميع القوى و الكيفيات لتصير قابله لصوره كماليه يصدر عنها جميع الأطراف و الأضداد كالجذب و الدفع و الشهوه و الغضب و المحبه و النفره و الأفاعيل المختلفه التى بعضها من باب الطبع و بعضها من باب الحس و المحسوس و بعضها من باب العقل و المعقول و لو كان فى الماده فعليه شى ء من الطبائع و الصور لم يكن فى قوتها قبول الكل و لهذا ترى النطفه الإنسانيه- من أضعف الأشياء جوهريه و قوله و كما أن بالهيئات التى وجدت فى الأول و العقول الفعاله وجد ما بعدها أراد به ما أشرنا إليه من أن كل قوه فعاله تشتمل بوحدتها التامه على حقائق ما يصدر عنها على نحو الكثره و التفصيل اشتمال (۲) البحر على قطرات الأمطار و اشتمال الجبل على الحصى و الأحجار و قوله و كما أنه ينتقش فى العقول تلک الصور على سبيل اللزوم فكذلک ينتقش فى القوه الغاذيه مثلا صوره تشكل الإنسان بشركه الماده لم يرد به أن أشكال أعضاء الإنسان منتقشه بالفعل فى تلک القوه حتى يرد عليه أن تلک القوه اتفقوا على أنها عديمه الشعور و الإدراک كيف و النفس التى هى أقوى منها لا علم لها بتلک الأشكال و الهيئات إلا بعد ممارسه التشريح- بل أراد به اشتمال تلک القوه على حيثيات و جهات متناسبه لتلک الأشكال و الصور

۱- ليس مراده التخصيص بالقلب بل تمثيل برئيس الأعضاء لأنه كأصل شجره و الأعضاء المرءوسه فروعه، س ره

۲- بل كاشتمال العقل البسيط الإجمالى على العقول التفصيليه، س ره

لأنها كالواسطه و الخليفه فى فيضان تلك الأمور من المبادى و لا بد للواسطه أن ينوب مناب المبدإ الأصل فى أن يتضمن ما يصدر عنه على وجه أعلى و أشرف و اعلم أنا لم نذهب إلى أن الأول تعالى و لا العقول الفعاله محل لارتسام صور المعقولات بل ذهبنا إلى أن كل عاقل بالفعل يتحد (۱) بالمعقولات كما ذهب إليه بعض القدماء و بينا ذلك على وجه الإحكام و الإتقان بما لم يبق فيه مجال ريب و شبهه فثبت من ذلك أن كل قوه عاليه توجد فيها جميع ما هو دونها على وجه أعلى و أبسط و الحكماء مع اتفاقهم على أن مبدع الكل ذات واحده بسيطه غايه الوحده و البساطه و مع بساطته على هذا الوجه الأكيد الشديد هو خالق الأبدان و الأعضاء الحيوانيه و إن شئت فارجع إلى ما ذكروه فى باب عنايته تعالى بالأشياء و إلى كتاب منافع الأعضاء لجالينوس و إلى كتاب بقراط و أفلاطون و سائر كتب التشريح حتى تعلم أنهم متفقون على أن فاعل الأبدان و الأعضاء هو الله سبحانه و لا ينافى ذلك إثباتهم الوسائط العقليه و القوى النفسانيه و الآلات الطبيعيه على حسب جريان قضاء الله و قدره إذ ليس من دأب الحكيم مباشره الكنس و دفع الفضولات و مزاوله المزابل بل فعله الخاص هو الحكم و الأمر و الهدايه و القضاء و الإنزال و الإرسال دون الحركات و الانفعالات و من عزل الوسائط عن أفاعيلها فما قدر حق قدر عظمه الله كما قال تعالى وَ ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قالُوا ما أَنْزَلَ اللَّهُ عَلى بَشَرٍ مِنْ شَيْ ءٍ الآيه.

زياده تنوير و تصوير:

و اعلم أن الصور الجزئيه الجسمانيه حقائق كليه موجوده فى عالم أمر الله و قضائه كما قال الله تعالى وَ إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ فالخزائن هى الحقائق الكليه العقليه- و لكل منها رقائق جزئيه موجوده بأسباب جزئيه قدريه من ماده مخصوصه و وضع مخصوص و زمان و أين كذلك فالحقائق الكليه موجوده عند الله بالأصاله و هذه

۱- و ذلك الاتحاد هنا انطواء وجود الكل فى بسيط الحقيقه، س ره

الرقـائق الحسـيه موجوده بحكم التبعيه و الانـدراج فالحقـائق (۱) بكلياتهـا فى وجودهـا العلوى الإلـهى لاـ ينتقـل و رقائقها بحكم الاتصـال و الإحـاله و الشـمول لسـائر المراتب تتنزل و تتمثـل فى قوالب الأشـباح و الأـجرام كما مر من معنى نزول الملائكه على الخلق بأمر الله و الرقيقه (۲) هى الحقيقه بحكم الاتصال و إنما التفاوت بحسب الشده و الضعف و الكمال و النقص أ لا ترى إلى عزرائيل و قيام حقيقته الكليه بين يـدى الله و حمله لأحد أركان عرش الله الأعظم و عظم منزلته و حضـرته لا يبرح عن مقامه و لا يتزحزح و لكن رقائقه و جنوده بحكم إحاطته و تنزلاته و تصـرفاته فيما تحته قائمه بأنفس الخلائق فلكل نفس (۳) منفوسه رقيقه من حقيقته الكليه هى المباشـره لقبض تلـك النفس و العمـاله لأجلهـا على شـاكله عمله من جـذب الأغـذيه و تجريـد العلوم من محسوساتهـا و تجريـد المحسوسـات عن موادهـا الجزئيه و هو فى مقـامه الأصـلى بين يـدى الله تعـالى لاـ يشـغله شأن عن شأن و كـذلك الحقيقـه الكليه الجبرئيليه من عـالم أمر الله واقفه بين يـدى الله و كـل من كـان فى ذلـك فهـو مضـاف إليه تعـالى إذ لا يتشـرف بتشـريف هـذه الإضافه إلا من كان من أهل القـدس و التجرد و حقيقه جبرئيل من هـذا القبيل و لذلك يتلقى من ربه ما ينزل بواسـطه رقـائقه الممثله المتصـله بسـائر من يتصل به باطنهم من نبى و رسول وحيا كفاها و صـراحا أو وارث و ولى إلهاما و تعليما بأنواع التمثيلات و التعليمات كما قال الله تعالى وَ ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً- أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا و قال عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوى فالشديد القوى إشاره

۱- و هى أربـاب الأـنواع و هى لكونهـا موجودات تـامه لا حاله منتظره لها و لا نقل و لا تحويل فيها لا تتجافى عن مقامها و لكن بحكم الإحاطه التى لها بالمراتب التى دونها كون تلك المراتب و الرقائق نازله متسـفله نزول الحقائق و تسـفلها و هذا معنى تنزل الملك المقرب فكلمه رقائقها بوجه مقتحمه فكأنه قال الحقائق لا تنقل- و فى عين عـدم نقلها تتنزل بحكم الاتصال و الإحاطه و لكن للتنزيه و لشـيمه التـأدب- أسـند التنزل إلى الرقـائق و إلاـ فلا تنزل بعـد الرقائق الجزئيه الطبيعيه و يمكن على بعـد أن يحمل الرقائق هنا على الرقائق المثاليه و حينئذ فالتنزل واضح، س ره

۲- و لكن بنحو الضعف كما أن الحقيقه هى الرقيقه بنحو الشده، س ره

۳- الصفه للتعميم كما فى قوله تعالى وَ لا طائِرٍ يَطِيرُ بِجَناحَيْهِ، س ره

إلى جبرئيل و قواه إشاره إلى رقائقه الممثله للأنبياء كتمثله فى صوره دحيه الكلبى للنبى ص (۱) و كذلك إسرافيل مع عظم وجوده عند الله و حمله العرش على كاهله- و نفخه فى الروح الكلى الفلكى الجامع لتفاصيل أرواح الخلائق يتولى النفخ الروحى التفصيلى بكل روح بواسطه رقائقه المتصله بالأرواح الجزئيه و هو فى أفقه الأعلى بين يدى ربه لا يشغله شأن عن شأن لأن عامله الذى فيه نحو وجوده الكلى فوق عالم التغيرات الزمانيه و التجددات الماديه و كذلك الميكائيل ع قائم بين يدى ربه يتلقى منه ما صرف فيه من إنزال الغيث و إعطاء الأرزاق فى كل وقت و زمان لتنزيل تنوعات ما به يحصل أرزاق الخلائق من حجاب إلى حجاب إلى أن يظهر بواسطه ما صرف فيه من قوى عماله من الآدميين و غيرهم فى تصوير أنواع الأرزاق البدنيه- فرقائقه موصله لذلك و حقيقته الكليه لم يبرح من مقامها و لم يتغير عن حالها و لا يشغله شأن عن شأن و هكذا قياس جميع القوى المدركه و المحركه فى أن لكل نوع منها مقامات متعدده متفاوته فى العلو و الدنو و الشرف و الخسه بعضها عقلى صرف و بعضها مثالى و بعضها حسى (۲) و بعضها جسمانى صرف و أكثر الناس إنما وقعوا فى الأغلاط و الشبه العظيمه لعدم مراعاتهم حقوق كل مرتبه و مقام و نظرهم إلى الأشياء بعين العوراء مثال ذلك اختلافهم فى فعل المصوره فطائفه نسبوا هذه الأفاعيل إلى قوه جسمانيه عديمه الشعور فأبطلوا حق الله و حق ملائكته المقربين فعميت بصرهم اليمنى و نظروا بالعين العوراء إلى عالم الخلق دون عالم الأمر و طائفه أخرى نسبوا أفعال المصوره من التشكيل و التخليق المتغير الفاسد المتجدد و الهابط فى مهوى النزول إلى ذات الله فهؤلاء أبطلوا حق عباد الله و عزلوا عن الأفعال من نصبهم الله لها فعميت بصيرتهم اليسرى و أرادوا أن ينظروا بالعين العوراء إلى الحق دون الخلق

۱- و كما أن نفخ الأرواح فى المواد بفعله و فعل رقائقه كذلك إلباس الصور بالمواد- فخلع صوره الكيلوس مثلا من الماده بفعل رقيقه عزرائيل و لبسها صوره الكيموس بفعل رقيقه إسرافيل، س ره

۲- أى بالذات و بعضها جسمانى أى حسى بالعرض و الأول مجرد فى الجمله دون الثانى ثم إنه على حذو ما سبق من القوى من عد عزرائيل من الأركان ينبغى أن يذكره مع رقائقه و لكن أدرجه فى قوله و هكذا قياس جميع القوى إلخ، س ره

ففات عنهم الحق و الخلق جميعا إذ الخلق طريق إلى الحق فمن أبطل الطريق و ضل عن سواء السبيل فكيف وصل إلى الحق فلا جرم قد حشروا أعمى العينين مطلقا- بعد ما كان لهم قوه البصر و إمكان النظر إذ لم ينظروا فى آيات الله و حكمته و لم يتفكروا فى صنع الله و عنايته فيكون حالهم يوم القيمه كما حكى الله بقوله وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيامَهِ أَعْمى قالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِی أَعْمى وَ قَدْ كُنْتُ بَصِيراً قالَ كَذلِكَ أَتَتْكَ آياتُنا فَنَسِيتَها وَ كَذلِكَ الْيَوْمَ تُنْسى

فصل (۸) فى الإشاره إلى تعديد القوى النفسانيه و ما دونها على سبيل التصنيف

و معنى التصنيف هاهنا

أن هذه القوى لا يتميز بعضها عن بعض بفصول ذاتيه كما فى الأنواع النباتيه و الحيوانيه بل امتيازها بعوارض إنسانيه من تقدم بعضها على بعض و استخدام بعضها قبل بعض و هذه القوى بمنزله أجزاء النفس الإنسانيه قبل أن صدرت و انبسطت عنها و انفصلت فى أجزاء البدن كل قوه فى موضع يليق بها- فتنقسم النفس أولا إلى أجزاء ثلاثه هى نفوس ثلاثه فى مواضع أخرى نفس نباتيه موضعها الكبد و نفس حيوانيه موضعها القلب (۱) و نفس إنسانيه سلطانها فى الدماغ- و هذه النفوس متعاقبه فى الحدوث و البقاء فالجزء النباتى يحدث أولا ثم الحيوانى ثم الإنسانى و الأولان ينعدمان بفساد المزاج و بطلان الاستعداد دون الجزء الإنسانى- فإنه يبقى فى النشأه الآخره إذ ليس حدوثه بواسطه الاستعداد و تعديل المزاج بل هو أمر ربانى و سر سبحانى و نسبته إلى الحق نسبه الضوء إلى المضى ء بالذات- فالروح باق ببقاء الله كما ستعلم فى مقامه.

و الغرض هاهنا الإشاره إلى تقسيم القوى و ترتيبها.

اشاره

۱- بل قال الطبيعيون موضعها الدماغ لأن النفس الحيوانيه متشعبه إلى الحساسه و المحركه و كلتاهما فى الدماغ و النفس الإنسانيه لا موضع لها كما أشار إليه بقوله سلطانها فى الدماغ نعم القوه الحيوانيه التى بها قبض القلب و الشراءين و بسطهما و تدبير الروح الذى فيهما فى القلب كما قالوا و سيجى ء الكلام فى تلك القوه، س ره

فالإنسانيه مخدومه القوى

كلها (۱) و هى تخدم العقول العاليه كالعقل الفعال و الذى قبله و الذى بعده و هو العقل المستفاد و الذى يليه و هو العقل بالفعل و يليه المسمى بالعقل بالملكه

و الحيوانيه تخدم الإنسانيه

و تستخدم الحيوانيه النباتيه و لها ثلاث قوى كما مر الغاذيه و المنميه و المولده.

و الحيوانيه أيضا لها قوتان قوه محركه و قوه مدركه و المحركه إما باعثه أو فاعله و المحركه الباعثه هى التى تسمى بالشوقيه و لها شعبتان أحدهما شهوانيه- و الأخرى غضبيه تخدمها المحركه الفاعله و هى تستخدم الأوتار و الرباطات المتصله بالأعضاء المستخدمه للأعضاء ففى خدمه الشهوه يجذب الأوتار إلى جانب المبدإ و هو القلب- و فى خدمه الغضب ترخيها و يمددها إلى خلاف تلك الجهه للدفع.

و أما المدركه الحيوانيه فتنقسم بقسمين قسم يدرك من خارج و قسم يدرك من داخل و المدرك الداخلى ألطف و أشرف من المدركات الخارجيه و هى بمنزله القشور و النخالات له و المدرك من داخل أيضا ينقسم إلى مدرك الصور و إلى مدرك المعانى- فمنها الحس المشترك ثم الخيال و المصوره ثم المتصرفه فى الطرفين المسمى بالمتخيله- بالقياس إلى الحيوانيه و المتفكره بالقياس إلى الإنسانيه ثم الوهميه ثم الحافظه- ثم الذاكره و المسترجعه.

و أما النفس الإنسانيه

فتنقسم إلى عامله و عالمه فالعامله هى التى بها تدبير البدن و كمالها فى أن يتسلط على سائر القوى الحيوانيه و لا يكون فيها هيئه إذ غايته انقهاريه لهذه القوى بل يدبرها على حسب حكم القوه النظريه و أما العالمه فهى القوه النظريه و هى التى بسببها صارت العلاقه بين النفس و بين المفارقات لتنفعل عنها- و تستفيد منها العلوم و الحقائق فالعامله يجب أن لا تنفعل عن قوى البدن و العالمه يجب أن تكون دائم التأثر عن المفارق دائم المراجعه إلى عالم الذكر الحكيم لتحصل لها ملكه الاتصال بالمبدإ الفعال فصارت نسبه اتصالها إلى المبدإ الفعال و الصوره

۱- الضمير راجع إلى القوى لا إلى الإنسانيه كما لا يخفى اللهم إلا أن يراد بالإنسانيه هاهنا العقل العملى فإنه يخدم النظرى، س ره

المجرده بالفعل المطلق بعد ما كانت بالقوه المطلقه فكانت هيولانيا ثم بالملكه عند حصول الأوليات ثم بالفعل لكنها ليست تطالعها على اللزوم بل متى شاءت من غير كسب و إذا كانت صائره إياها متصله بها مطالعه تلك الصوره فى ذاتها أو ذات مبدإها المقوم إياها على الدوام يسمى عقلا مستفادا و عنده يتم الجنس الحيوانى بحسب كماله الإنسانى البالغ- إلى كل كمال و مرتبه و هو رأس سائر القوى و مخدومها ثم العقل بالفعل و يخدمه العقلان المنفعلان العقل بالملكه و العقل الهيولانى ثم العقل العملى يخدم جميع هذه العقول فإن النظرى يحدث بعده و به يستعمل و يستكمل و العقل العملى يخدمه الوهم و الوهم يخدمه الذاكره و جميع ما بعد الوهم مرتبه و ما قبله زمانا من التى يلى البدن يخدم القوه الحافظه و المتخيله

ثم المتخيله تخدمها قوتان

محركه و مدركه فالقوه الشوقيه يخدمها بالائتمار لها و القوه الخياليه يخدمها بعرضها الصور المخزونه فى المصوره المهيأه لقبول التفصيل و التركيب و الحس المشترك يخدم جميع هذه القوى- بقبوله ما يورده الجواسيس من جانب و عرضه إياها على المتصرفه ليركبها و يفصلها و على الواهمه لينظر فيها و يدرك معانيها ثم الحس المشترك تخدم الحواس بتأديه ما حضر فى كل منها و القوه الشوقيه يخدمها قوتان الشهويه و الغضبيه و الشهوه و الغضب يستخدمان القوه المحركه فى العضل و هى آخر درجات القوى الحيوانيه بمعنى أنها مختصه بالحيوان

ثم النباتيه تخدم الحيوانيه

و أولها المولده ثم الغاذيه و المنميه تخدمان المولده و الغاذيه تخدمهما جميعا ثم القوى الطبيعيه أعنى الجاذبه و الماسكه و الهاضمه و الدافعه تخدم القوى النباتيه لكن الهاضمه يخدمها الماسكه من جهه و الجاذبه من جهه و الدافعه منها تخدم الجميع ثم الكيفيات الأربع يخدم جميع القوى المذكوره من قبل لكن الحراره يخدمهما البروده فإنها إما أن تعد للحراره ماده- أو يحفظ ما أفاده الحراره من التحليل و يخدمها جميعا الرطوبه و اليبوسه و هما آخر درجات القوى و بعدها الماده القابله للكل و هى القوه الانفعاليه الجسمانيه التى تقوم بالصوره الجرميه المقداريه أولا- ثم بغيرها إلى الغايه القصوى فى الاستكمال كمرتبه العقل الفعال فيبتدى ء الوجود من أنزل المراتب النازل إليها من أعلى المراتب فيعود

متدرجا فی الصعود إلی غایه ما هبط منها فالوجود کدائره تدور علی نفسها فینعطف آخره علی أوله کما قال تعالی کَما بَدَأَکُمْ تَعُودُونَ و قال هُوَ الَّذِی یَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ یُعِیدُهُ فإذا شرع فی الصعود و أخذ فی الارتقاء یتحد بکل صوره یتلبس بها فهذه القوی کلما ارتفعت- یتحد بدنا واحدا له ذات واحده و هویه نفسانیه و هکذا حتی یصیر إنسانا کبیرا فیه کل الموجودات بحیث یری فیه جمیع (۱) الأشیاء کأجزاء ذاته و ینکشف لک هذا المعنی زیاده انکشاف إذا نظرت إلی ذاتک مجرده عن الأغیار فتراها عاقلا مدرکا للکلیات و الجزئیات- متوهما حساسا سمیعا بصیرا ذا شهوه و غضب و محبه و فرح و إراده و غیر ذلک من الصفات التی لا تعد و لا تحصی و قد عرفت أن الصوره قد تکون بسیطه و قد تکون مرکبه و أن الماده قد تکون بسیطه و قد تکون مرکبه لکن فی المرکب الموجود لا بد أن یتحد ضربا من الاتحاد إذ ما لا وحده له لا وجود له فالکثره معلوله للوحده لأنها مبدأ الکثره- و أصلها و مرجعها و غایتها فبالوحده الإلهیه قامت السماوات و الأرضون و بالوحده النفسانیه قامت البنیه الحیوانیه و نحن إنما توصلنا إلی معرفه النفس و قوتها بالفعل- کما توصلنا إلی إثبات صور العناصر فی الهیولی و الأخلاط فی البدن بأنا رأینا کیفیات و کمیات فی هیولی فعلمنا أن صورها غیرها و رأینا آثارا مختلفه فی البدن فأثبتنا أخلاطا- فکذلک رأینا أفعالا نفسانیه فی بعض الأجساد فأثبتنا من جهتها أن لها مبادی أخری غیر الأجسام و عوارضها ثم توصلنا بواسطه تلک المبادی و ارتباط بعضها إلی بعض و احتیاج بعضها لبعض إلی أن لتلک المبادی مبدأ جامعا هو بالحقیقه فاعل تلک الأفعال

۱- إن کانت هذه الرؤیه باعتبار الکثره فی الوحده فقد علمت أنها بنحو البساطه- فهو الکل بلا تکثر فهی کأجزاء ذاته و لا جزء بالحقیقه و إن کانت باعتبار الوحده فی الکثره- فکذلک أیضا لأنها وجودات لأصاله الوجود و ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک- و لأن الکل کمراء لذاته البسیطه التی کانت هی الکل بلا تکثر و إذا کان العاکس واحدا بسیطا کانت العکوس کثیره باعتبار القوابل واحده باعتبار الأصل لأنه رباطها و جامع شتاتها فوحدته حینئذ ظل الوحده الحقه الحقیقیه لنور النور- ۱۳۲ و لنعم ما قال-«چو آدم را فرستادیم بیرون جمال خویش بر صحرا نهادیم ، س ره

و الآثار و هو أصل حقيقتها و صوره صورها و نفس جميعها و هويه كلها ثم لاح لنا بواسطه أنها تدرك المعقولات و تحضر ذاتها و تدرك هويتها أنها جوهر (۱) قدسى لا- تقبل الموت و الفساد فهى باقيه عند الله محشوره مع الملائكه و النبيين ع إذا استحكمت علاقتها معهم و حسن أولئك رفيقا

فصل (۹) فى أن لكل بدن نفسا واحده و أن القوى التى أحصيناها تنشأ منها بل هى تفاصيل ذاتها و شروح هويتها

و اعلم أن جماعه من القاصرين لما رأوا فى الإنسان آثار مباد طبيعيه كالحراره و البروده و الجذب و الدفع و الإحاله و النضج و غير ذلك مما يصدر مثلها من صور العناصر- و رأوا آثارا أخرى نباتيه كالتغذيه و التنميه و التوليد مما يصدر من نفوس النباتات- و رأوا آثارا كالحس و التخيل و الشهوه و الغضب مما يصدر أمثالها من النفوس الحيوانيه- ثم رأوا فيه أفعالا- و إدراكات نطقيه و حركات فكريه فظنوا أن الإنسان مركب من صوره طبيعيه و نفوس ثلاثه أخرى نباتيه و حيوانيه و إنسانيه و من ارتقى من هذه الطائفه و ارتفع عنهم فى هذا الباب ارتفاعا يسيرا رأى أن الإنسان هو النفس العاقله و سائر المقامات أمور عارضه لها من مبدإ حدوثها إلى آخر دهرها حتى يكون البدن و قواه بالنسبه إليها- كآلات ذوى الصنائع من حيث لا مدخل لها فى حقيقتها و نحو وجودها بل فى تتميم أفاعيلها- و ليس الأمر كما زعموه.

بل الحق أن الإنسان له هويه واحده ذات نشأه و مقامات و يبتدى ء وجوده أولا من أدنى المنازل و يرتفع قليلا إلى درجه العقل و المعقول كما أشار سبحانه

۱- أما معرفه جوهريتها من ذلك فلأن المدرك لا بد و أن يكون وجوده لنفسه و العرض ليس كذلك إذ وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه و أما التقدس و التجرد فلأنه لو كانت ماديه لكان وجودها للماده فلم تكن مدركه أيضا و قس عليه عدم قبول الفساد، س ره

هَلْ أَتی عَلَی الْإِنْسانِ حِینٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ یَکُنْ شَیْئاً مَذْکُوراً (۱) إلی قوله إِمَّا شاکِراً وَ إِمَّا کَفُوراً و لو لم یکن للنفس (۲) مع البدن رابطه اتحادیه لا کرابطه إضافیه شوقیه کما زعم أنها کمن یعشق مجاورا لم یکن سوء مزاج البدن أو تفرق اتصاله مؤلما للنفس ألما حسیا کالآلام عقلیه أو وهمیه فالنفس الإنسانیه لکونها جوهرا قدسیا- من سنخ الملکوت فلها وحده جمعیه هی ظل الوحده الإلهیه و هی بذاتها قوه عاقله إذا

۱- أی الإنسان فی السلسله الصعودیه حین من الدهر أی مقام هو مرتبه الهیولیه- لم یکن شیئا مذکورا أی شیئا بالفعل و إن کان شیئا له قوه الفعلیات و الصوریات- و لذا کان من حالات وقعت علی الإنسان و جعل الحق سبحانه الإنسان أصلا محفوظا- حیث قرن فی هذه الآیه بین الإنسانیه و عدم الشیئیه المذکوره و هذا ما یناسب الاستشهاد لهذا المقام و لعل المراد الکینونه السابقه فی العلم الواجبی لعینه الثابت و هو الإنسان اللاهوتی فی بدو السلسله النزولیه إنما لم یکن شیئا مذکورا إذ لا وجود له بالذات- و إنما الوجود للحق سبحانه و لعلمه إذ الأعیان الثابته حیث وجدت بالعرض فیما لا یزال بوجودات متشته متکثره ما شمت رائحه الوجود فکیف إذ ظهرت کلها فی نشأه العلم- بوجود جمعی واحد بسیط لاهوتی إذ لم یکن هناک من الإمکان و أحکامه اسم و لا- رسم- فلم یکن شیئا مذکورا بالذکر الوجودی و إن کان مذکورا بالذکر الثبوتی کما أشار إلیه مولانا الرضا ع فی معنی المشیه أنها الذر الأول و الأولیه بالإضافه إلی الأکوان الأخر للماهیات فی الذرات الثلاث الأخر و تلک الأکوان إذ کان آخر ثوانی- و ثوالث و روابع، س ره

۲- المصنف ره کما تری یفرع المسأله علی وجود الرابطه بین مرتبه الطبیعه البدنیه و بین مرتبه النفس الإنسانیه مثلا- فیندرج تحت ما استفدناه فی مباحث الوجود الرابط إن تحقق الربط الوجودی بین أمرین یقضی بنحو من الاتحاد الوجودی بینهما- و إذا کان أحدهما موجودا للآخر کان من مراتب وجود ذلک الآخر فإن کان عرضا کالسواد مثلا من الجسم کان قائما بموضوعه غیر خارج عن وجوده و إن کانا جوهرین کالماده و الصوره أو النفس کان کل من مراتب وجود الآخر العالیه أو السافله و کان الأقوی وجودا تمام وجود الأضعف فالنفس الإنسانیه مثلا هی الصوره الکمالیه الوحیده فی البدن و ما سواها من المبادی البدنیه من شئونها و شعب وجودها و لا یستلزم ذلک بطلان الصور التی دونها کالصور العنصریه مثلا بناء علی أن الفعلیه تدفع الفعلیه فإن ذلک إنما یجری فی الفعلیتین العرضیتین و أما الطولیتان فلا و هو ظاهر، ط مد

رجعت إلى موطنها الأصلى و هى متضمنه أيضا لقوه حيوانيه على مراتبها من حد التخيل إلى حد الإحساس اللمى و هو آخر مرتبه الحيوانيه فى السفاله و هى أيضا ذات قوه نباتيه على مراتبها التى أدناها الغاذيه و أعلاها المولده و هى أيضا ذات قوه محركه طبيعيه قائمه بالبدن كما قال الفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس من أن النفس ذات أجزاء ثلاثه نباتيه و حيوانيه و نطقيه لا بمعنى تركيبها عن هذه القوى لأنها بسيطه الوجود بل بمعنى كمال جوهريتها و تماميه وجودها و جامعيه ذاتها لهذه الحدود الصوريه و هذه القوى على كثرتها و تفنن أفاعيلها معانيها موجوده كلها بوجود واحد فى النفس و لكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافه النفس كما أن معانى الأنواع الجسمانيه توجد فى العقل متحده صائره إياها بعد ما ارتفعت عنده من حد المحسوسيه إلى حد المعقوليه فكما يوجد فى العقل جميع الأنواع الطبيعيه على وجه أرفع و أعلى فكذلك توجد بوجود النفس جميع القوى الطبيعيه و النباتيه و الحيوانيه- وجودا نفسانيا أعلى و أرفع من وجوداتها فى مواضعها الأخرى و بالجمله النفس الآدميه تنزل من أعلى تجردها إلى مقام الطبيعه و مقام الحاس و المحسوس و درجتها عند ذلك درجه الطبائع و الحواس فيصير عند اللمس مثلا عين العضو اللامس و عند الشم و الذوق عين الشام و الذائق و هذه أدنى الحواس و إذا ارتفع إلى مقام الخيال كانت قوه مصوره و لها أن يرتفع عن هذه المنازل إلى مقامات العقول القادسه فيتحد (۱) بكل عقل و معقول و أكثر المتأخرين من الفلاسفه كالشيخ و أتباعه لما لم يحكموا أساس

۱- و مما ينور هذا المطلب أعنى اتحاد عاقل بالمعقول ما ظهر لى و هو أن الموجود فى الخارج و الموجود فى الذهن توأمان يرتضعان من ثدى واحد فكما أن معنى الموجود فى العين ليس أن العين شى ء و زيد الموجود فيه شى ء آخر كالظرف و المظروف بل معناه أن وجوده نفس العينيه و أنه مرتبه من مراتب العين فكذلك ليس معنى الموجود فى الذهن أن الذهن أعنى النفس الناطقه شى ء و ذلك الموجود فيها شى ء آخر بل المراد أنه مرتبه من مراتب النفس و شأن من شئونها و ليس هذا من باب التمثيل بل من باب دخول أمرين تحت كلى واحد بل الموجود الذهنى موجود خارجى و ذهنيته بالإضافه ثم إنه بناء على أن التركيب بين الماده و الصوره اتحادى فأمر اتحاد العاقل و المعقول واضح و قد حققه إسكندر الأفروديسى على ما نقل عنه فى مفاتيح الغيب، س ره

علم النفس لـذهولهم عن مسأله الوجود و كماله و نقصه و مباديه و غاياته أنكروا هـذا المعنى و زعموا أن الأمر لو كان كـذلك لكانت النفس متجزيه و لكان العقل الفعال منقسما (۱) حسب تعدد النفوس العاقله و لكان كل من نفوسنا يعلم ما يعلمه الأخرى من النفـوس و قـد مر البرهـان (۲) النورى الكـاشف لحجب هـذه المضـايق و الشـكوك بحمـد الله عنـد كلامنـا فى اتحاد العاقل بالمعقول

فصل (۱۰) فى أن هذه المراتب من النفس بعضها سابقه فى الحدوث على بعض كما مر

فـالنفس الآدميه مـا دام كون الجنين فى الرحم درجتهـا درجه النفوس النبـاتيه على مراتبها و هى إنما تحصل بعـد تخطى الطبيعه درجـات القوى الجمـاديه فـالجنين الإنسـانى نبـات بالفعـل حيوان بـالقوه لا بالفعل إذ لا حس له و لا حركه و كونه حيوانا بالقوه فصـله المميز عنه عن سـائر النباتـات الجاعل له نوعا مباينا للأنواع النباتيه و إذا خرج الطفل من جوف أمه صارت نفسه فى درجه النفوس الحيوانيه إلى أوان البلوغ الصورى- و الشـخص حينئـذ حيوان بشـرى بالفعل إنسان نفسانى بالقوه ثم يصـير نفسه مدركه للأشـياء بالفكر و الرويه مسـتعمله للعقل العملى و هكذا إلى أوان البلوغ المعنوى و الرشد الباطنى باستحكام الملكات و الأخلاق الباطنه و ذلك فى حدود الأربعين غالبا

۱- أى إن اتحـدنا بكل العقل الفعال فيعلم كل أحـد ما يعلمه الآخر و إن اتحـدنا ببعضه لكان متجزيا و الجواب أن للعقل وجودا فى نفسه و وجودا لنا و نحن نتحد مع وجوده لنا لا مع وجوده فى نفسه، س ره

۲- أما ما أوردوه على مسأله اتحاد العاقل و المعقول فقد تبين فى السفر الأول من الكتاب اندفاعها و أما ما أقامه المصنف ره من الحجه على المسـأله فقـد تقـدم أنه غير تـام و تقـدم أيضـا أن المتعين بنـاء المسـأله على اتحاد القوه و الفعل وجودا لمكان الربط بينهمـا فـإن كـانت الصوره المعقوله أضـعف وجودا من العاقل كانت من مراتب وجود العاقل كالعرض من موضوعه و إن كانت أقوى كان الأمر بالعكس كالمعلول بالنسبه إلى علته و الماده خاصه الماده الثانيه بالنسبه إلى صورتها، ط مد

فهو فی هـذه المرتبه إنسـان نفسـانی بالفعـل و إنسـان ملکی أو شـیطانی بـالقوه یحشـر فی القیامه إما مع حزب الملائکه و إما مع حزب الشـیاطین و جنودهم فإن ساعـده التوفیق و سـلک مسـلک الحق و صـراط التوحید و کمل عقله بالعلم و طهر عقله بالتجرد عن الأجسام یصـیر ملکا بالفعل من ملائکه الله الذین هم فی صـفه العالمین المقربین و إن ضل عن سواء السبیل و سـلک مسلک الضلال و الجهال یصیر من جمله الشیاطین أو یحشر فی زمره البهائم و الحشرات

فصل (۱۱) فی طور آخر من تعدید القوی الإنسانیه علی منهج أهل البصیره

اشاره

قـال بعض أهـل العرفان إشاره إلی معنی قوله تعالی وَ ما یَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّکَ إِلَّا هُوَ إن لله تعالی فی القلوب و الأرواح و غیرهما من العوالم جنودا مجنده لا یعرف حقیقتها و تفصیل عددها إلا هو و نحن الآن نشیر إلی بعض جنود القلب یعنی النفس الناطقه و هو الذی یتعلق بغرضـنا و له جندان جند یری بالأبصار و هی الأعضاء و الجوارح- و جند لا یری إلا بالبصائر و هی القوی و الحواس و جمیعهـا خـادمه للقلب و مسـخره له- و هو المتصـرف فیها و قـد خلقت مجبوله علی طاعه القلب لا یسـتطیع له خلافا و لا علیه تمردا- فـإذا أمر العین للانفتاح انفتحت و إذا أمر الرجل للحرکه تحرکت و إذا أمر اللسان بالکلام و جزم الحکم به تکلم و کـذا سائر الأعضاء و تسـخر الأعضاء و الحواس للقلب یشـبه من وجه تسخر الملائکه لله تعالی فإنهم جبلوا علی الطاعه لا یستطیعون له خلافـا و لاـ یعصون الله ما أمرهم و یفعلون ما یؤمرون و إنما افتقر القلب إلی هـذه الجنود- من حیث افتقاره إلی المرکب و الزاد لسـفره الذی لأجله خلق و هذا السـفر إلی الله و قطع المنازل إلی لقائه فلأجله جبلت القلوب قال تعالی وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِیَعْبُـدُونِ و إنما مرکبه البـدن و زاده العلم و إنما الأسـباب الموصـله التی توصـله إلی الزاد و تمکنه من التزود و العمل الصالح فافتقر أولا إلی تعهد البدن و حفظه من الآفات بأن یجلب إلیه ما یوافقه من الغذاء و غیره و بأن یدفع عنه ما ینافیه و یهلکه

من أسباب الهلاک فافتقر لأجل طلب الغذاء إلی جندین باطن هو قوه الشهوه و ظاهر هو البدن و الأعضاء الجالبه للغذاء فخلق فی القلب جنود کثیره من باب الشهوات کلها تحت قوه الشهوه و خلقت الأعضاء التی هی آلات الشهوه و افتقر لأجل دفع المؤذیات و المهلکات إلی جندین باطن و هو قوه الغضب الذی به یدفع المهلکات و ینتقم من الأعداء- و ظاهر و هو الید و الرجل الذی یعمل به بمقتضی الغضب و کل ذلک بأمور خارجه من البدن کالأسلحه و غیرها ثم المحتاج إلی الغذاء إذا لم یعرف الغذاء الموافق لا ینفعه شهوه الغذاء و آلته فافتقر فی المعرفه إلی جندین باطن و هو إدراک البصر و السمع و الذوق و الشم و اللمس و ظاهر و هو العین و الأذن و الأنف و غیرها و تفصیل وجه الحاجه إلیها و وجه الحکمه فیها مما یطول شرحه و لا یحویها مجلدات کثیره

فجمله جنود القلب یحصرها ثلاثه أصناف

أحدها باعث مستحث

إما إلی جلب المنافع النافع کالشهوه و إما إلی دفع المضار المنافی کالغضب و قد یعبر عن هذا الباعث بالإراده.

و الثانی هو المحرک للأعضاء

إلی تحصیل هذه المقاصد یعبر عن هذا الثانی بالقدره و هی جنود مبثوثه فی سائر الأعضاء لا سیما بالعضلات منها و الأوتار.

و الثالث و هو المدرک المتصرف

(۱) للأشیاء کالجواسیس و هی مبثوثه فی أعضاء معینه فمع کل واحد من هذه الجنود الباطنه جنود ظاهره هی الأعضاء التی أعدت آلات لهذه الجنود فإن قوه البطش إنما یبطش بالأصابع و قوه البصر إنما تدرک بالعین و کذا سائر القوی و لسنا نتکلم فی الجنود الظاهره التی هی الأعضاء فإنها من عالم الملک و الشهاده و إنما نتکلم الآن فیما أید به من جنود لم تروها و هذا الصنف الثالث و هو الدراک من هذه الجمله تنقسم إلی ما أسکن المنازل الظاهره و هی الحواس الخمس و إلی ما أسکن منازل باطنه و هی تجاویف الدماغ و هی أیضا خمسه فهذه أقسام جنود القلب.

و قال أیضا اعلم أن جندی الغضب و الشهوه قد تنقادان للقلب انقیادا تاما

۱- و فی بعض النسخ المتعرف،

فيعينانه على طريقه الذى يسلكه و يحسنان مرافقته فى السفر الذى هو بصدده و قد يستعصيان عليه استعصاء بغى و تمرد حتى يملكانه و يستعبدانه و فيه هلاكه و انقطاعه- عن سفره الذى به وصوله إلى سعاده الأبد و للقلب جند آخر و هو العلم و الحكمه و التفكر و حقه أن يستعين بهذا الجند فإنه حزب الله على الجندين الآخرين- فإنهما يلتحقان بحزب الشيطان فإن ترك الاستعانه به و سلط على نفسه الغضب و الشهوه هلك يقينا و خسر خسرانا مبينا و ذلك حال أكثر الخلق فإن عقولهم صارت مسخره لشهواتهم فى استنباط الحيل لقضاء الشهوه و يجب أن يكون شهواتهم مسخره لعقولهم فيما يفتقر إليه انتهى كلامه و لعمرى أنه صدر من عين البصيره و منبع التحقيق و ربما عبر هو و أترابه عن القوى المدركه بالطياره و عن القوى المحركه بالسياره و ذلك لأن القوى المدركه أسرع وصولا- إلى مقاصدها و مدركاتها بل ضرب منها آنى الوصول إلى المعلوم و ضرب منها محض الإدراك بالفعل بلا قوه منتظره- و هذا بخلاف القوى المحركه فإنها لا تخلو عن تراخى زمان و تجدد أحوال.

و اعلم أن كون نسبه القوى إلى النفس كنسبه الملائكه إلى الرب مما ذهب إليه كثير من أعاظم العلماء منهم صاحب إخوان الصفا حيث ذكر فيه قال الملك لحكيم من الجن- كيف طاعه الملائكه لرب العالمين قال كطاعه الحواس الخمس للنفس الناطقه قال زدنى بيانا قال أ لا- ترى أيها الملك أن الحواس الخمس فى إدراك محسوساتها و إيرادها أخبار مدركاتها إلى النفس الناطقه لا- يحتاج إلى أمر و نهى و لا- وعد و لا وعيد بل كلما همت به النفس الناطقه بأمر محسوس امتثلت الحاسه لما همت به و أدركتها و أوردتها إليها بلا زمان و لا تأخر و لا إبطاء و هكذا طاعه الملائكه لرب العالمين الذين لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون لأنه أحكم الحاكمين.

و اعلم أن النفس ما دام كونه متعلقه بالبدن غير واصله إلى النشأه الكامله العقليه لا تصرف لها إلا فى القوى الحيوانيه التى علمت أقسامها الثلاثه و ما يتفرع عنها من القوى المبثوثه فى الجسم و أما إذا كملت بالعلم و العمل فيطيعها الأكوان العقليه و الروحانيه و الحسيه كلها طاعتها لملك الملوك

و قال الشيخ العارف صاحب الفتوحات فى الباب الحادى و الستون و ثلاثمائه حيث أراد بيان أن الإنسان الكامل خليفه الله مخلوق على صوره الرحمن بعد ما روى الحديث الإلهى لأهل الجنه من أنه ورد فى خبر أهل الجنه أنه يأتى إليهم الملك فيقول (۱) بعد أن يستأذن عليهم فى الدخول فإذا دخل ناولهم كتابا من عند الله بعد أن يسلم عليهم من الله فإذا فى الكتاب لكل إنسان يخاطبه من الحى القيوم (۲) إلى الحى القيوم أما بعد فإنى أقول للشى ء كن فيكون و قد جعلتك اليوم تقول للشى ء كن فيكون-

فقال ص: فلا يقول أحد من أهل الجنه لشى ء كن إلا و يكون بهذه العباره

فجاء بشى ء (۳) و هو من أنكر النكرات فعم و غايه الطبيعه تكوين الأجسام و ما يحمله- فليس لها العموم و غايه النفس تكوين الأرواح الجزئيه فى النشئات الطبيعيه و الأرواح من العالم فلم تعم فما أعطى (۴) العموم إلا للإنسان الكامل حامل السر الإلهى و كل ما سوى الله جزء من كل (۵) الإنسان فاعقل إن كنت تعقل فانظر فى كل ما سوى الله

۱- إما أن يكون مفعول يقول مفهوما من سياق الكلام أو الفعل منزل منزله اللازم أى يتكلم و قد نقل قدس سره هذا الحديث فى ديباجه إلهيات هذا الكتاب بحذف قوله- فيقول إلى قوله فإذا دخل، س ره

۲- هذا على وتيره مكاتيب العرب حيث يكتبون فى أولها من زيد بن عمرو إلى خالد بن بكر مثلا ثم المراد بالثانى الحى لحياه الأول و القيوم بقيوميته لا شى ء بحياله- إذ لا تشريك فى أمر الله الواحد القهار، س ره

۳- أى أتى النبى ص بكلمه شى ء و كلمه شى ء من أنكر النكرات- لا- يقال هو أنكر النكرات لا- أنه من أنكرها كما قال الأزهرى النحوى أنكر النكرات شى ء ثم الممكن ثم الجوهر و هكذا إلى الإنسان ثم الرجل لأنا نقول الشيئيه مساوق للوجود و نحوه فشى ء بعض الأمور العامه أى يوجد مساوقه للعموم، س ره

۴- و الحاصل أن الإنسان الطبيعى و النفسى ليس لشى ء منهما ذلك العموم يعنى عموم القدره لأن غايه فعلهما تكون الأجسام و الأرواح و إنما العموم للإنسان العقلى، س ره

۵- هذه الإضافه بيانيه أى من الكل الذى هو الإنسان و الحاصل أن كل ما سوى- محاط تحت سعه وجود ذلك الإنسان فإن بسيط الحقيقه كل الأشياء الوجوديه فكان الكل مجاليه و قد ورد فى الزياره المعروفه بالجامعه الكبيره فى الأئمه الطاهرين ع أنفسكم فى النفوس و أرواحكم فى الأرواح و أجسادكم فى الأجساد- و نظائرها كثيره و ورد أيضا أن الكل مخلوقه من أخلاق بنى آدم مثل أن البهائم من شهوته و السباع من غضبه و النمل من حرصه و بعض الحيوانات من حقده و بعضها من تكبره و بعضها من عجبه و هكذا ۱۴۱ و قال الشيخ الرئيس فى خطبه بعض رسائله- الحمد لله الذى خلق الإنسان و خلق من فضالته سائر الأكوان و ذلك لأن فيه شيئا كالفلك- و شيئا كالملك و شيئا كالحيوان و شيئا كالنبات و أشياء كغيرها فلو كنت ناظرا إلى المعنى لا- الصوره لم تر فى خلق الرحمن من تفاوت أ لا- ترى أن أحوالك من جوعك و عطشك و حرصك و شرهك و بسطك و قبضك و غيرها أمثال ما فى غيرك من الحيوان و غيره بل الكليات و العقائد الحقه التى ليست من الأمور الماديه بعينها ما فى أغيارك و أمثالك. إن قلت لم قلت ما فى الحيوان مثلا مخلوقه مما فى الإنسان و لم لا يكون الأمر بالعكس قلت لأن كل شى ء أصله و نحو أعلاه و مرتبه أشده عند الإنسان و لذلك يصير أفضل من الملائكه الكرام أو أضل من الشياطين و

الأنعام، س ره

و ما وصفه الحق به و هو قوله وَ إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ و وصف (۱) الكل بالسجود و ما جعل لواحد منهم أمرا فی العالم و لا- نهيا و لا- خلافه و لا تكوينا عاما و جعل ذلک للإنسان الكامل فمن أراد أن يعرف كماله فلينظر فی نفسه فی أمره و نهيه و تكوينه بلا واسطه لسان و لا جارحه و لا مخلوق غيره فإن صح المضاء فی ذلک فهو علی بينه من ربه فی كماله فإنه عنده شاهد منه أی من نفسه فی أمره و نهيه و تكوينه بلا- واسطه و هو ما ذكرناه فإن أمر أو نهی أو شرع فی التكوين بواسطه جارحه من جوارحه فلم يقع شی ء من ذلک أو وقع فی شی ء دون شی ء و لم يعم مع عموم ذلک بترک الواسطه فقد كمل و لا يقدح فی كماله ما لم يقع فی الوجود عن أمره بالواسطه فإن الصوره (۲) الإلهيه

۱- بصيغه المصدر عطف علی قوله قوله أی الشی ء الذی وصف الحق تعالی ما سواه بذلک الشی ء قوله وَ إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ و وصفه الكل بالسجود فی نحو قوله تعالی وَ لِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ فوصف الكل بالطاعه و الانقياد و ما جعل لها شأنا آخر و فی بعض النسخ وصف بدون الواو العاطفه فيكون بصيغه الماضی بيانا لقوله و إن من شی ء إلا أنه عبر عن التسبيح بالسجود لاتحاد روح معناهما، س ره

۲- يعنی نخست اين جنبش از حسن ازل خواست و هو تعالی خلق آدم علی صورته و جعله ذاتا و صفه و فعلا علی شاكلته ففيه نظير الأمر التكوينی و التشريعی لله، س ره

بهذا ظهرت فی الوجود فإنه أمر تعالی عباده علی ألسنه رسله و فی کتبه و منهم من أطاع و منهم من عصی و بارتفاع الوسائط لا سبیل إلا لطاعه خاصه لا یصح و لا یمکن إباؤه

قال ص: ید الله مع الجماعه

و قدرته نافذه و لهذا لو اجتمع الإنسان فی نفسه حتی صار شیئا واحدا نفذت همته فیما یرید و هذا ذوق أجمع علیه أهل الله قاطبه- فإن (۱) ید الله مع الجماعه فإن (۲) بالمجموع ظهر العالم و الأعیان لیست إلا هو- انظر فی قوله تعالی ما یَکُونُ مِنْ نَجْوی ثَلاثَهٍ إِلَّا هُوَ رابِعُهُمْ انتهت عبارته فی توضیح المقام الجمعی و الخلافه الإلهیه للإنسان الکامل و الحمد لله الذی أوضح لنا بالبرهان- الکاشف لکل حجاب و لکل شبهه سبیل ما أجمع علیه أذواق أهل الله بالوجدان و أکثر مباحث هذا الکتاب مما یعین فی تحقیق هذا المطلب الشریف الغامض و غیره من المقاصد العظیمه الإلهیه التی قصرت عنها أفکار أولی الأنظار إلا النادر القلیل من الجامعین

۱- تعلیل لحجه إجماعهم، س ره

۲- أی بالوحده الجمعیه التی هی ظل بسیط الحقیقه الذی هو کل الخیرات وجد العالم- أو بمجموع الأسماء الحسنی وجد أو المعنی أن بمجموع الأعیان و الموجودات تألف العالم و التام فعلی هذا کلمه هو فی قوله و الأعیان لیست إلا- هو راجعه إلی المجموع- أو إلی العالم و علی الأولین إلی المجموع و یکون المراد بالاتحاد الاتحاد فی الوجود فإن المسمی و الأسماء و الأعیان التی هی مظاهر الأسماء متحده وجودا لا- مفهوما فی المرتبه الواحدیه و یحتمل أن یکون کلمه هو اسما لا ضمیرا و بالجمله المقصود من قوله و الأعیان إلخ أن المجموع الذی یترتب علیه کذا لا یخلو عن الحق تعالی بل یده معه و لولاه لا یترتب علیه شی ء أصلا انظر فی قوله تعالی ما یَکُونُ مِنْ نَجْوی إلخ إنما کان هو تعالی رابعهم لا ثالثهم مثلا لأنه لیس واحدا عددیا محدودا- بائنا عنهم بینونه عزله واقعا فی عرضهم کما أن کل واحد منهم بالنسبه إلی الآخر کذلک فلا یکون هو تعالی ثالث ثلاثه لَقَدْ کَفَرَ الَّذِینَ قالُوا إِنَّ اللَّهَ ثالِثُ ثَلاثَهٍ و لأنه لیس للشئون شأن إلا و له تعالی معهم شأن و لکن له تعالی شأن لیس للشئون معه شأن کان هو رابع الثلاثه مثلا و هذا کما أن وجود الثلاثه مثلا رابع الثلاثه لا ثالثها- لأن ماهیه الثلاثه ماهیه ثلاثه و الوجود لیس من سنخ الماهیه و شیئیه الوجود غیر شیئیه الماهیه و لو کان وجود الثلاثه ثالث الثلاثه کان الوجود جزءا لماهیته و فیه مفاسد- ثم إن الآیه و إن دلت علی الوحده فی الکثره و الکلام فی الکثره فی الوحده لکن لما کانت الأولی مستلزمه للثانیه أوردها الشیخ فی المقام، س ره

لعلوم المتفكرين مع علوم المكاشفين و نحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق و الوجدان- و بين البحث و البرهان و لنعد إلى حيث ما فارقناه

فصل (۱۲) فی أن أول عضو يتكون هو ما ذا

اختلفت الأطباء و الطبيعيون فی هذا فزعم المشرحون أن التشريح دلهم على أن القلب أول ما يتكون من الأعضاء.

و قال بقراط إن أول ما يتكون هو الدماغ و قال محمد بن زكريا إن ذلك هو الكبد و دليل المشرحين المشاهده إذ لا يمكن إقامه البرهان فی مثل هذه المطالب الجزئيه و ما ذهب إليه بقراط و محمد بن زكريا لا يقدح فی ذلك لأن مبنى ما قالاه قياس ضعيف أو فاسد لا بممارسه التشريح فإن ابن زكريا زعم أن حاجه الجنين إلى القوه الغاذيه و المنميه أقوى من حاجته إلى القوه الحيوانيه (۱) و النفسانيه و العضو المتولی لهذا الأمر هو الكبد و هو مقدم فی التكون و رده الإمام الرازی بأن تكون الأعضاء متقدم على اغتذائها و ذلك التكون إنما يتم بالقوه الحيوانيه و الحار الغريزی فمنبعهما و هو القلب أولى بالتقديم.

أقول ليس مراد المستدل أن الكبد كان يعطی الغذاء للأعضاء التی لم تتكون بعد بل مراده (۲) أن الماده الحيوانيه أول ما يوجد فيها من القوى هی النباتيه سيما

۱- المراد بالقوه الحيوانيه هنا ما هی مصطلح الطبيعيين و الأطباء و هی التی تفعل انبساط القلب و الشرايين و انقباضهما للترويح و سيأتی الكلام فيها بعد فصلين، س ره

۲- حاصله أن مدار الاستدلال على قاعده إمكان الأخس المستعمله فی السلسله الصعوديه و أن القوى النباتيه مقدمه على القوى الحيوانيه و هی على القوى النفسانيه- فيكون محال تكونها أيضا بهذا الترتيب هذا إذا نظرنا إلخ فی هذا جمع بين الأقوال- بأن الكبد مقدم زمانا و الدماغ مقدم ذاتا و شرفا و أما القلب فتقدمه بالإضافه، س ره

الغاذيه ثم يوجد فيها بعد طى المراتب النباتيه من جهه المبادى القوى الحيوانيه على التدريج ثم النفسانيه فالقياس يقتضى أن يكون المضغه التى فيها قوه التغذيه و التنميه- يتكون منها الكبد أولا لأنه عندهم مبدأ القوى النباتيه و الذى يتكون بعده هو القلب لأنه معدن القوى الحيوانيه و الذى يتكون بعدهما من الأعضاء هو الدماغ لأنه منبع قوى الإدراكات التى غايه القوتين الأوليين.

هذا إذا نظرنا إلى الترتب الزمانى الطبيعى بحسب الإعداد من طريق استكمالات المواد و هى من الأدنى إلى الأعلى و من الأخس إلى الأشرف.

و أما إذا نظرنا إلى الترتب العلى و المعلولى و التقدم بالشرف و الوجود فالمقدم هو الدماغ كما قاله البقراط ثم القلب ثم الكبد ثم سائر الأعضاء بل المقدم هى الأرواح التى فى الثلاثه النفسانيه أولا- ثم الحيوانيه ثم الطبيعيه ثم الأعصاب ثم الأورده و الشراءين ثم العضلات و الرباطات ثم سائر الأعضاء البسيطه ثم المركبه و من علم تقدم القوى الآليه- على النفوس المستعمله إياها فى الزمان و تقدم النفوس على قواها بالذات سيما الناطقه المتقدمه على الكل بالذات و تأخرها عن الكل بالزمان لا على وجه الدور المستحيل- لأن القوه المتقدمه على النفس بالزمان المعده إياها غير القوه الفائضه منها بالعدد و عينها بالحقيقه لا يتعجب عن تقدم بعض الأعضاء كالكبد بالزمان على بعض متأخر عنه بالطبع كالدماغ.

و استدل على تقدم القلب بأنه لا- شك أن فى المنى روحا كثيره و فيه الحر و الخثوره بما فيه من كثره الهواء الحاره و لذلك يشتد بياضه و إذا ضربه البرد الذى هو أولى بالتجميد و التكثيف يزول خثورته و بياضه و يصير رقيقا و إذا كان كذلك فوجب أن يكون أول متكون منه هو الذى أسهل و الحاجه إليه أمس و لا شك أن الروح أسهل تكونا من العضو فإن انقلاب الأجزاء الهوائيه الموجوده فى المنى المنقذف إلى الرحم إلى الروح أسهل من صيرورتها عضوا و الحاجه إلى تكون الروح لانبعاث القوه المصوره و اشتدادها أمس من الحاجه إلى العضو فثبت أن تكون الروح قبل تكون العضو ثم لا بد أن يكون لذلك الروح مجمع حاصر لأنه يمتنع أن يهمل الطبيعه أمر

هـذه الروح حتى يتحرك كيف اتفق و ينمو كيف اتفق فيجب أن يكون الجوهر الروحى أول مـا يتكون و هو يجتمع فى موضع واحـد و يحيـط به مـا هو أكثف الأـجزاء من المنى و ليس لبعض الجوانب بـأن يكون مجمعـا لتلـك الأـرواح أولويه من الجانب الآـخر- فلاـ بـد أن يكون مجمعهـا هو الوسط و يكون سائر الأجزاء محيطه به كالكره و ذلك المجمع ليس هو الكبـد لأن حاجه الأعضاء إلى الغـذاء بعـد تكونها كما مر فى إبطال مذهب ابن زكريا فإذن ذلك المجمع هو الموضع الذى اسـتحكم مزاجه و هو القلب.

أقول فيه نظر لأنا إن سـلمنا أن أول ما يتكون من بخاريه الأخلاط هو الروح- و أنه أسـهل وجودا من الأعضاء و أمس حاجه إليه منهـا إلاـ أن الروح منه ما هو طبيعى- قريب الشـبه مما يوجـد فى الأجسام النباتيه من الأجزاء اللطيفه البخاريه و منه ما هو حيوانى يختص بـالمزاج الحيـوانى و منه مـا هـو نفسـانى قريب الشـبه بالأـجرام الفلكيه- فالـذى يتكون منه أولاـ فى الحيوان هو الأـرواح الطبيعيه و المجمع الحاصـر لها هو المناسب إياها و هو الكبد ثم يضـيف إليها للأجزاء الغذائيه بالقوه الغاذيه التى فيها- فيغتذى و ينمو و يتكامل فتزيد حاجتها حسب تكاملها فى الجوهر و تزايدها فى المقدار إلى منزل أعلى و موضع أشرف و أقوى فيضم إلى المجمع الأول فى جانبه العالى- الذى فيه قوه الحراره مجمع آخر روحه أصـفى و أقوى و أحر و أقبل للحياه و هو القلب و هكذا يتولـد سائر الأعضاء بعضـها للرئاسه و بعضـها للخـدمه إلى أن يتم البـدن بجميع ما فيه من القوى و الأعضاء كمدينه عامره يتزايد أجزاؤها شـيئا فشـيئا فيحتاج إلى سـلطان مطاع يخـدمه الرعايا و يخـدم الرعايا المساكن و المنازل و الـدواب و غيرها و ربما كان وجود السلطان آخرا فى السعى و العمل و أولا فى الفكر و الغايه

فصل (۱۳) فى وقت تعلق النفس الناطقه بالبدن

قـد أشـرنا سابقـا إلى أن النفس النـاطقه المـدركه للمعقولات بالفعل إنما يحـدث لمن يحـدث فى حـدود الأربعين عاما بحسـب الغالب و أما النفس المتميزه عن سائر النفوس الحيوانيه- باسـتعدادها للكمال العقلى و وقت تعلقها فزعم الشيخ الرئيس فى ذلك أن منى المرأه

تصـير ذات أنفس بنفوذ قوه الذكوريه فيه فإن الروح يشـبه أن يتكون من نطفه الذكر- و البدن من نطفه الأنثى فإذا صار ذلك ذا نفس تحركت النفس إلى تكميـل الأعضـاء- و تكون حينئـذ النفس غـاذيه إذ لاـ فعـل لهـا غير ذلـك ثم إذا اسـتقرت فيها القوه الغاذيه- أعدت للنفس الحسـيه فيكون فيها قوه قبول النفس الحسـيه و إن كانت الحسيه فى ذوات النطق و النطقيه واحده لأن (۱) الأعضاء الحسـيه يتم معها و كذلك الغاذيه و أعضاؤها و أيضا فأعضاء الحيوان لا يعمها الحس و يعمها الاغتذاء فلا يبعد (۲) أن يكون النطفه يحصـل فيهـا الغـاذيه مسـتفاده من الأـب و الأخرى يحـدث من بعـد و يجوز أن يكون الغاذيه التى جاءت من الأب يبقى إلى أن يسـتحيل المزاج اسـتحاله مـا ثم يتصل به الغاذيه الخاصه كان المسـتفاده من الأب لا تبلغ من قوتها أن يتم لتـدبيرها إلى آخره بل تفى بتدبيرها مده ثم يحتاج إلى أخرى كان ما يؤخذ من الأب قد تغير عما عليه الواجب فليس من نوع الغاذيه التى كانت فى الأب و التى فى الولـد و لكن لم يخرج التغير به أن يعمل عملا ما مناسـبا لذلك العمل و كيفما كان فإذا صار القلب و الدماغ موجودين فى الناطق تعلقت بهما النفس النطقيه و يفيض منها الحسيه أما النطقيه

۱- إلى قوله فلاـ يبعـد تعليـل لقوله أعـدت للنفس الحسـيه و قوله و كـذلك الغـاذيه- أى كمـا أن الأعضـاء الحسيه يتم بالنفس الحسيه كذلك الأعضاء النباتيه يتم بالنفس النباتيه التى هى فى الأول غاذيه و قوله و أعضاء الحيوان إلخ يتراءى منه أنه لا مناسبه له بمـا قبله ظـاهرا مع أنه غير صـحيح فى نفسه إذ مـا من عضو الحيوان إلاـ و له اغتـذاء و إلاـ يفسـد فى عالم الكون و الفساد فى أسـرع وقت حتى الظفر و الشـعر مثلا و إن لم يكن لهما اللمس و كـذلك الأرواح البخاريه الثلاثه الطبيعيه و الحيوانيه و النفسانيه كما سينقل عن المباحثات كل ذلك مقرر فى علم الطب فاعلم أنه تأكيد لقوله لأن الأعضاء الحسيه يتم معها أى أعضاء الحيوان لا يعمها الغاذيه و لا يتم بها حتى لا تحتاج إلى النفس الحسـيه و التعبير عن الغاذيه بالاغتذاء غير عزيز و لا سـيما فى كلام الشـيخ كما يعبرون عن المدرك بالإدراك و عن مبدإ التحريك بالتحريك، س ره

۲- متفرع على مجموع ما سبق و حاصله أن هنا غواذى ثلاث التى للأب- و التى هى مسـتفاده منها و التى يحـدث بعـدها و هى الخاصه ببدن المولود و إنما لم يقل مستفاده من الأم مع أنه أظهر لما ذكر أن النفس يشبه أن يكون من نطفه الذكر، س ره

فیکون غیر مادیه و لکنها لا تکون عاقله بل تکون کما فی السکران و المصروع- و إنما تستکمل بأمور من خارج.

هـذا مـا نقله الفخر الرازی عن الشیخ و أنی مـا وجـدت فی کتبه هـذه العباره و لا یبعـد أن تکون مـذکوره فی شـی ء منها و فیه مواضع أنظار حکمیه.

الأول أن استفاده الماده المنویه قوه غاذیه من نفس متعلقه ببدن آخر غیر صحیح سیما (۱) و کثیرا ما یوجد النطفه باقیه بعد فناء الأب و النفس و لا غیرها من القوی المتعلقه بالأجرام لا یفعل فعلا طبیعیا فی غیر بـدنها و مادتها بل النطفه قـد فاضت علیها من المبدإ الفعال کمالات متعاقبه جوهریه أولها کالصوره المعدنیه و هی الحافظه للترکیب و المفیده للمزاج و ثانیها الصور النباتیه و بعدها الجوهر الحیوانی و هکذا وقع الاشتداد فی الوجود الصوری الجوهری إلی أن تجرد و ارتفع عن الماده ذاتا ثم إدراکا و تدبیرا و فعلا و تأثیرا.

الثانی أن النفس الناطقه لو کانت بکمالها الذاتی الأولی موجوده فی أول تکون القلب و الدماغ لکانت ضائعه معطله عن فعلها و کمالاتها اللائق اللازم لها- من غیر عائق خارجی مده مدیده و هذا مما أقیم البرهان الحکمی علی نفیه و لیس ذلک کحال السکران و المصروع لأن السکر و الصرع من الأسباب و الموانع الخارجه عن جبله النفس و کذا النوم المانع لظهور الکمالات الموجوده بالفعل فی ذات النفس- بل النفس إنما تصیر ناطقه بحرکه جوهریه وقعت فی زمان طویل.

الثالث أن فی غیر الطریقه التی اخترناها یلزم وجود الآله قبل مستعملها کالغاذیه مثلا فإنها لا شک أنها من قوی النفس الناطقه فیما له تلک النفس فإذا کانت موجوده قبل وجود النفس یلزم ما ذکرناه من المحذور و أما علی طریقتنا فالجوهر النفسانی یتدرج فی الاستکمال و یستلزم و یتضمن من القوی و الفروع ما کان یستلزمه

۱- و الحال أن المعلول محتاج إلی العله فی البقاء کما فی الحدوث فالقاسر للحجر المرمی إلی فوق إذا فنی و هو یتحرک بعد إلی فوق نعلم أنه کان معدا و أن الفاعل معه و هو الطبیعه الغیر المخلاه بنفسها و أما فیما نحن فیه فمعلوم أن نفس الأب لیست معده لهذه الغاذیه حتی لا یقدح فناؤه فی بقائها و یکون فاعلها المبدأ الفیاض و إلا لکانت هذه الغاذیه الخاصه ببدن المولود لا المستفاده و الکلام فیها، س ره

و يتضـمنه من قبل مع زوايـد أخرى كميه و كيفيه و تلك القوى و الفروع متجـدده بالعدد حسب تجددها فى الشده و الكماليه و مـا أحسن مـا وقع من بعض الحكمـاء فى التمثيـل لحال النفس من مبادى تكونها إلى غايه كماليتها و اتصالها بالعقل الفعال- من أن العقـل الفعـال كنار تأثر عنها فحم بالحراره و آخر بالتحمر و التجمر و آخر بالإضاءه و الإحراق فيفعل فعل النار و فعل الأولين و كل ما وقع له الاشـتداد يصدر عنه ما يصدر مما تقدم عليه فهذا مثال مراتب آثار العقل فى النبات و الحيوان و الإنسان- و كما أن النور الشديد يشـتمل على مراتب الأنوار التى دونه و ليس اشتماله عليها كاشتمال مركب على بسيط و لا كاشتمال مقدار على أبعـاضه الوهميه بـل على ضـرب آخر فكـذلك الوجود القوى جامع لما فى الوجودات الضـعيفه التى دونه فيترتب عليه ما يترتب عليهـا و هكـذا يزداد الآثـار باشـتداد القوه و فضـيله الوجود و ربما أخرجه الاشـتداد من نشأه داثره إلى نشأه باقيه فيصـير ذاته من المفارقات عن الأجسام و علائقها- فيجعل من قبله خليفه متوسطه بينه و بين تدبير الأجسام كما يطول شرحه

فصل (۱۴) فى اختلاف هذه القوى

قيـل غـاذيه كـل عضو مخالفه لغاذيه العضو الآخر بالنوع و الماهيه و إلا لما اختلف أفعالها نوعا (۱) و كـذلك القول فى الناميه و المولده و الخوادم الأربع و إنما هى متحده بالجنس.

۱- هـذا فى الناميه و الخوادم الأربع غير مسـلم إلا فى الاختلاف عـددا بل مرتبه باعتبار القوابل لأن فعل الناميه ليس إلا التمـدد و هو غير مختلف نوعا سواء كان فى العصب أو الوريـد أو الشـريان أو غيرهما و كـذا فى الجذب و الإمساك و الدفع اللهم إلا فى الهضم باعتبـار تحصـيل الكيلوس و الكيموس و غيرهمـا نعم يتم فى الغـاذيه و المولـده باعتبار المغيره الثانيه فى الأولى و المغيره الأولى فى الثانيه و كذا يتم فى المصوره، س ره

أقول اختلاف (۱) الأنواع (۲) فی الآثار القریبه الصادره من القوه بلا واسطه- و إن استدعی اختلاف تلک القوه إما عددا أو نوعا و لکن الآثار البعیده الصادره عن القوه بواسطه لا- یستدعی اختلافها نوعا اختلاف تلک القوه لا نوعا و لا عددا أ لا تری أن المبدأ القریب لکل فلک یخالف نوعا للمبدإ القریب لفلک آخر و لکن آله کل فلک هو آله جمیع الأفلاک واحد لا نظیر له فغاذیه کل عضو و إن کانت مخالفه لغاذیه العضو الآخر فی الفعل و المحل و لکن غاذیه (۳) الشخص الواحد کزید مثلا واحده بالحقیقه و الماده أعنی البدن و الغایه و الفاعل أعنی النفس دون الآثار و الصوادر و هکذا قیاس سائر القوی و الفواعل و الغرض أن تعدد الآثار و المعلولات حقیقه و نوعا لا- یستلزم کلیه تعدد عللها و مبادیها بل قد تکون (۴) الوحده و الکثره من لوازم مقامات الوجود- فالنفس مع وحدتها تتضمن جمیع القوی المدرکه و المحرکه المتخالفه نوعا عند ما ظهرت

۱- إن قلت هذا الذی سلمه ره یکفی القائل فما الغرض قلت غرضه نفی اختلاف القوی بالکلیه بأن الآثار و إن استدعت اختلاف القوی فی النشأه السافله لکن لا- تستدعی اختلافها فی النشأه العالیه فإنها فی النشأه العالیه بنحو الجمع و البساطه موجوده- و هی بعینها هی التی فی النشأه السافله مع اختلاف الآثار و لکن تلک الآثار بالنسبه إلیها و هی فی النشأه العالیه النفسیه بعیده، س ره

۲- الماهیه لا تختلف أجزاؤها بالقیاس إلی شی ء و شی ء فلو سلم التخالف النوعی بینها- استحال تغیره عما هو علیه علی أی تقدیر فرض فالذی ذکره رحمه الله من الاختلاف فی مرتبه- تحقق الآثار و الوحده فی مرتبه جامعیه النفس إنما یصح بالنظر إلی وجودها لا- ماهیتها- کما أن الأنواع المادیه أنواع و ماهیات متخالفه و الجمیع بحسب الوجود فی مرتبه المبادی العالیه واحده قطعا و الظاهر أن هذا هو مراد المصنف ره و إن کانت عبارته لا تخلو عن قصور أو إبهام، ط مد

۳- هذا إشاره إلی أن المبادی و العلل فی النشأه السافله البدنیه أیضا لها نحو توحد من حیث إنها تشخص واحد حقیقتها واحده حیث إن حقائق القوی کما مر وجودات- و الوجود ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک و مادتها بدن واحد و فاعلها و غایتها واحده، س ره

۴- کلمه بل للإضراب أی لا یستلزم کلیه تعدد عللها بل إن کانت فی مقام سافل تعددت بوجه و إن کانت فی مقام شامخ فلا، س ره

فی نشأه البـدن و هی متحـده عنـد ما کانت فی النفس کاتحاد الحواس الخمس فی الحس المشترک و اتحاد المدارک کلها فی العقـل النظری و کاتحـاد القـوی المحرکه النبـاتیه- کالجـذب و الـدفع و غیرهـا فی القوه النبـاتیه و اتحـاد جمیع القوی المحرکه المبثوثه فی الأعضاء- فی القوه الباعثه الحیوانیه و العقل العملی فی الإنسان

فصل (۱۵) فی إثبات القوه الحیوانیه للإنسان

اعلم أن کـل طبیعه لنوع من أنواع الموجودات مـا لم یسـتکمل شـرائط النوع الأـخس الأـنقص الـذی دونها و لم یسـتوف قواه و لوازمها لم تتخط به إلی النوع الأشرف الأتم و هذه قاعده کلیه (۱) برهانیه ذکرها الشیخ فی بعض کتبه و یستفاد من کتب المعلم الأول فالطبیعه التی بلغت إلی حـد الإنسانیه و النفس الناطقه لا بد من استیفائها- لجمیع الشـرائط الحیوانیه أصولها و فروعها حتی یبلغ إلی مقـام النـاطقه فـإذن لاـ بـد فی الإنسـان من وجود القوه الحیوانیه لکن لاـ علی وجه التفصـیل و التحصـیل بـأن یکون فی الإنسـان قوه حیوانیه بالفعـل و قوه أخری إنسـانیه بـل علی الوجه الـذی حققناه فی الفلک من کون نفسه العقلیه هی بعینها نفسـه المنطبعه لاـ تغـایر بینهمـا بالعـدد بـل بـالمعنی و الأثر فالقوه الناطقه فینا بعینها هی القوه الحیوانیه التی بلغت حـد الناطقه- کما قد کررنا الإشاره إلیه و المراد بها القوه التی بها یستعد الأعضاء لقبول قوی الحس و الحرکه.

و اعلم (۲) أن الشیخ لم یتعرض لهذه القوه فی کتبه الحکمیه کالشفا و النجاه و غیرهما و لکنها أثبتها فی القانون.

۱- و نقـل عنه المصـنف فی کتاب المبـدإ و المعاد مسـتدلا بها علی عـدم وجود عالم آخر فی عرض هـذا العالم و البرهان علیها قاعده إمکان الأخس المسـتعمله فی السلسـله الصـعودیه بإزاء قاعده إمکان الأشـرف المسـتعمله فی السلسله النزولیه و أیضا عدم جواز الطفره فی الحرکه الجوهریه کالأینیه، س ره

۲- اعلم أن القوه الحیوانیه تطلق بـاشتراک الاـسم کثیرا علی المـدرکه و المحرکه فی الحیوان و قـد مر أنهـا تسـمی قوی حیوانیه لاختصـاص الحیوان بهـا و علی القوه التی یسـتعد بها الأعضاء لقبول الحس و الحرکه و هی المراده هنا و هـذا الإطلاق فی عرف الأطباء أکثر فیقسـمون الأعضاء إلی رئیسـیه و هی الکبـد و القلب و الدماغ و الأرواح إلی ثلاثه روح طبیعی منبعه الکبد و مجراه الأورده و روح حیوانی منبعه القلب و مجراه الشرایین و روح نفسانی منبعه الدماغ و مجراه الأعصاب و یقسمون القوی إلی ثلاث قوه نفسـانیه و قوه طبیعیه نبـاتیه و قوه حیوانیه بها تـدبیر الروح الحیوانی- و انبساط القلب و الشـرایین و انقباضـهما لترویـح الروح بجذب النسیم و دفع البخار الدخانی و بها یکون حرکات الخوف و الغضب و الحزن و الفرح و بها و بتنفیذها الروح الحیوانی فی الأعضاء حیاه الأعضاء و استعدادها لقبول قوتی الحس و الحرکه، س ره

و جمهور الأطباء قائلون بها لا على وجه حققناه بل على أنها قوه منفصله عن الناطقه- موجوده بالفعل مغايره إياه.

و احتجوا عليه بأن العضو المفلوج فيه قوه نفسانيه لأن ما فيه من العناصر المتداعيه إلى الانفكاك إنما يبقى مجتمعه بقاهر يجبرها و ذلك القاهر ليس من توابع المزاج لأن تابع الشى ء لا يكون حافظا إياه فإذن فيه قوه متقدمه على مزاج العضو- حافظه إياه عن التلاشى و الفساد فالعضو المفلوج فيه قوه نفسانيه و هى إما قوه الحس و الحركه الإراديه أو قوه نباتيه تفعل التغذيه و غيرها أو قوه أخرى غير هذين النوعين- لكن الأول باطل لأن العضو المفلوج ليس فيه قوه حس و لا حركه و كذا الثانى باطل بوجهين أحدهما أن قوه التغذيه قد تبطل مع بقاء تلك القوه و ثانيهما أن هذه القوه مفيده لقبول الحس و الحركه لو لا المانع فلو كانت هذه القوه هى الغاذيه و الغاذيه موجوده فى النبات فيلزم أن يكون فى النبات استعداد قبول الحس و الحركه و التالى باطل فالمقدم مثله فإذن هذه القوه نوع آخر مغاير للقوى النفسانيه و النباتيه.

أقول هذا الاستدلال مع قصوره عن إفاده هذا المطلوب مشتمل على الخلط و الالتباس.

أما بيان القصور فلأحد أن يقول إن القوه الموجوده فى العضو المفلوج هى قوه نباتيه غاذيه.

قولهم قد يبطل قوه التغذيه مع بقاء تلك القوه- قلنا لا نسلم بطلانها بل نقول قوه التغذيه باقيه و إلا لسرع (۱) التحليل فی العضو حتى زال فی زمان قليل أكثر مقداره و ليس الأمر كذلک غايه الأمر أن لا يظهر أثر التغذيه ظهورا بينا لمانع.

و قولهم قوه التغذيه موجوده فی النبات و هی غير مفيده لقبول الحس و الحركه- قلنا الغاذيه التی فی النبات مخالفه (۲) بالماهيه للغاذيه التی فی الحيوان كما أن الحيوانيه التی فی سائر الحيوانات مخالفه بالماهيه للحيوانيه التی للإنسان و السبب فی (۳) ذلک على الوجه الكلی أن جهه القوه ينافی جهه الفعليه فالصوره إذا قويت فعليتها و وجودها استكملت الماده بها و تمت ذاتها بتلک الصوره فبطل استعدادها لقبول صوره أخرى لشده وجود الصوره و أما إذا كانت الصوره ضعيفه الوجود بين

۱- أقول ما تقولون فی العله المسماه باطروقيا و هی عوز الغذاء و عدمه، س ره

۲- هذا يناقض ما سبق منه قده فی بيان تعدد القوى عند الكلام على دليلهم القائل بأنه لو كانت القوى الحساسه و المحركه هی القوى النباتيه لكان النبات حساسا متحركا بالإراده حيث أبدى المعترض المخالفه النوعيه بين الغواذی و دفعه المصنف قدس سره بلزوم الاشتراک اللفظی لو لم تتحد فی الجنس مع ما أوضحناه فی الحاشيه التی كتبناها هناک، س ره

۳- هذا هو السر فی كون بعض الأجناس نوعا كالأجناس المتوسطه فإن التفاوت بين الجسم النامی الذی لا يقال له النوع و النامی الذی يقال له الجنس ليس بمجرد اعتبار بشرط لا و لا بشرط إذ شأن الحكيم البحث عن أحوال الموجودات بل التفاوت إنما هو باعتبار أن الماده فی الجسم النامی الذی هو نوع قد وقفت عن الحركه و الترقی كما فی الشجر فليس تحصله عين الإبهام و هی فی النامی الذی يطلق عليه الجنس غير واقفه عن الحركه و الترقی كما فی النطفه الحيوانيه و كذا فی البذر قبل حال الوقوف فالنامی هنا جنس إذ تحصله عين الإبهام إلا أنه لا يدفع الحاجه إلى شرط للقبول و ما به الاستعداد للمستعد فالقوى النباتيه فی النبات لا يقبل القوى النفسانيه لعدم القوه الحيوانيه و الروح البخاری الحيوانی القلبی فيه و التی فی الحيوان يقبلها لوجودهما فيه، س ره

محوضه الفعليه و صرافه القوه لم يمنع الماده عن قبول صوره أخرى فوقها فالأول كما فى العناصر حين بساطتها فالنار الصرف لا تقبل صوره النبات و الحيوان و كذا الأرض و الماء و الهواء و أما إذا انكسرت كيفياتها و ضعفت سوره صورتها استعدت الماده لقبول صوره أخرى فعلى هذا القياس القوه الغاذيه (۱) التى فى النبات لشده فعليتها منعت عن قبول الحيوانيه بخلاف الغاذيه التى فى الحيوان فإنها لضعفها تقبل قوه أخرى فوقها- و كذلك الإنسان لما كان ضعيف الحيوانيه كما قال تعالى خُلِقَ الْإِنْسانُ ضَعِيفاً صارت حيوانيته خميره لفطره أخرى و ماده قابله لنشأه ثانيه باقيه.

و أما بيان الخلط و الالتباس فقد (۲) علمت أن القوه الحيوانيه ليست إلا مبدأ الحس و الحركه فإن الحياه الحيوانيه تنوط بمبدإ هذين الأثرين فإذا لم يكن مبدؤهما موجودا فى العضو المفلوج بل قد بطل و انفسخ فكيف يحكم (۳) بأن القوه الحيوانيه موجوده فيه مع بطلان هاتين القوتين فالحق أن الموجود فى العضو المفلوج- من القوى النفسانيه هى قوه التغذيه و من الأرواح هى الروح الطبيعى الذى يسرى من الكبد إلى سائر الأعضاء.

۱- أقول جهه القبول فى الغاذيه لا يغنى عن القوه الحيوانيه فإن القوه الحيوانيه ما به القبول للغاذيه بها تقبل القوى النفسانيه كما أن كل استعداد لا بد له مما به الاستعداد- فالعناصر المكسوره الصوره لا بد فى قبولها لصوره أخرى من قوه أخرى عرضيه هى المزاج، س ره

۲- هذا منه قدس سره غريب غايه الغرابه فإن القوه الحيوانيه مبدأ قابل للحس و الحركه- و المبدأ الفاعلى لهما هو القوه النفسانيه الدماغيه لا الحيوانيه القلبيه و قد صرح نفسه بأن المراد بها القوه التى يستعد بها الأعضاء لقبول قوتى الحس و الحركه و قال بعد أسطر إن هذه القوه مفيده لقبول الحس و الحركه لو لا المانع و قد صرح القوم أيضا بذلك، س ره

۳- أقول حكمهم بذلك لأجل أن لا دخل لعدم وجود أثر قوه الحس أى اللمس- و أثر قوه الحركه فى عدم وجود الحيوانيه لأنها قوه تصلح الروح الحيوانى الذى فى عضو المفلوج و يبسط و يقبض شرائينه و يعد العضو لقبول الحس و الحركه لو لا ماده الفلوج، س ره

و أما القول بأن الموجود هى قوه الحس و الحركه الإراديه لكن فعل الحس و الحركه الإراديه لم يوجد لمانع منع الفاعل الموجود عن فعله و ذلك المانع هو ماده الفالج لأنها قد منعت عن (۱) أفعال قوى الحس و الحركه عنها و لا تكون مبطله لذاتى القوتين.

فليس بشى ء لأن هذه القوى جسمانيه و الماده داخله فى تعين وجودها فإذا كانت موجوده و كان وجودها لا محاله فى ماده صالحه لقبولها فكيف صلحت (۲) تلك الماده لقبول وجودها و منعت عن صدور فعلها.

نعم لو قال (۳) أحد بأن النفس الإنسانيه ما دامت متعلقه بالبدن و هى تكون مبدءا لجميع القوى النطقيه و الحيوانيه و النباتيه و الطبيعيه لكن أجزاء البدن متفاوته فى قبول ذلك ففى بعضها يتعلق النفس بأكثر قواها كالدماغ و القلب ففيه القوه الإدراكيه و التحريكيه الإراديه و النباتيه كلها و فى بعضها يتعلق ببعض قواها كالطبيعه و شى ء ضعيف من النباتيه كالأظفار و الأسنان و العظام و لذا يختلف تعلقها بالبدن فى الأحوال ففى حاله النوم و السكر الشديد يرتفع بأكثر قواها القريبه من أفقها عن البدن كالشمس إذا غربت فى الأفق و خفيت بجوهرها و ذاتها عن عالم الأرض و بقى بعض أضوائها و أظلالها فى وجه الأرض إذ لو انقطعت بتمام قواها عن

۱- الصواب حذف كلمه عن أو كلمه عنها، س ره

۲- أقول القائل تعرض لهذا بقوله لمانع منع إلخ فالماده و إن لم تكن نفسها مانعه لكن فيها مانع آخر عارض كما فى كل قسر صلحت الماده لقبول الطبيعه و فيها مانع عن صدور فعلها. إن قلت لعله منع فى موارد القسر أيضا عدم صلوح الماده لقبول أثر الطبيعه- كيف و مبدأ الآثار هو النحو الأعلى منها و الآثار هى النحو الأضعف منه فقبول الماده للمبدإ فى قوه قبول آثاره لأنه مرتبه اندماج كل الآثار كل ذلك مبرهن عليه عنده قده. قلت هذا هاهنا لا يجديه نفعا إذ على هذا يمكن أن يكون القوه التى فى العضو المفلوج قوه الحس و الحركه هكذا، س ره

۳- لا جواب لكلمه لو كما ترى، س ره

البدن فی النوم لبطل و مات البدن دفعه و لو تعلقت به بکلیتها لصدر منها فی النوم ما کان یصدر عنها عند الیقظه.

فقد علم من هذا أن وجودها لا یقتضی سرایه قواها کلها فی کل عضو من البدن و لا فی کل وقت فالعضو المفلوج من شأنه أن یسری فیه بعض قوی النفس کالطبیعیه و النباتیه دون الحیوانیه فظهر أن استدلالهم علی وجود القوه الحیوانیه من جهه العضو المفلوج لیس بصحیح فالمصیر فی ذلک إلی ما أحکمنا بنیانه و أوضحنا تبیانه

الباب الرابع

اشاره

من علم النفس فی أحوال القوی المختصه بالنفوس الحیوانیه التی منها مبادی الإدراکات الظاهره و منها مبادی الإدراکات الباطنه و هی أشد قربا من عالم الملکوت (۱) و منها مبادی الحرکات الإرادیه و هی أنزل درجه من مبادی الإدراکات جمله و فیه فصول

فصل (۱) فی الإشاره إلی تلک القوی و منفعه کل منها علی الإجمال

اعلم أن الله لما خلق من المواد الأرضیه جوهر النبات الذی هو أکمل وجودا من العناصر و الحجر و المدر و من الجواهر المعدنیه کالحدید و النحاس و غیرهما لأنه خلق فیه قوه تجذب الغذاء من جهه أصله و عروقه التی فی الأرض و أعد له آلات و قوی هی خوادم له أما القوی فقد مر ذکرها و أما الآلات فهی العروق الدقیقه- التی تراها فی کل ورقه یغلظ أصولها ثم ینشعب و لا یزال یستدق إلی عروق شعریه- تنبسط فی أجزاء الورقه حتی تغیب عن البصر لکن لما کان النبات مع هذا الکمال الذی یفوق به علی العناصر و المعدنیات ناقص الخلقه غیر تام الوجود و لا مستقلا فی وجوده- فإنه لو أعوزه غذاء یساق إلیه و یماس أصله جف و یبس و فسد و لم یمکنه طلب الغذاء من موضع آخر فإن الطلب إنما یکون بمعرفه المطلب و بالانتقال إلیه و بقدر الطلب یکون المعرفه و علی قدر المعرفه یمکن الانتقال إلی المعروف به و النبات عاجز عن ذلک فلو کانت فیه معرفه الطلب لکان معطلا وجودها فیه و الله سبحانه أجل من أن یخلق أمرا معطلا و البرهان قائم علی أن لا معطل فی الکون و لو فرض شعور فی النبات

۱- المراد بالملکوت ما یعم الجبروت و إلا فهی من الملکوت لا أنها أشد قربا منه- نعم هی من الملکوت الأسفل لا الملکوت الأعلی، س ره

لكـان شـعوره لاـ يتعـدى عمـا جبـل عليه فعنـايه الله تعـالى تعلقت بخلق مـا هو أكمـل وجودا من النبـات فـأنعم على الحيوان قوه الإحساس و قوه الحركه فى طلب الغـذاء فأول مراتب الحواس هى حاسه اللمس لأن الحاجه بها أمس و لهذا يعم الحيوانات كلها و يسـرى فى الأعضاء كلها إلا نادرا لأن الحيوان الأرضـى مركب من عناصـر متضاده الكيفيات الأوليه قـد اعتـدلت و تصالحت و اسـتقرت على كيفيه واحده بضـرب من الوحده و صـلاحه باعتدالها و فساده بانحرافها عن ذلك الاعتدال فلا يتصور حيوان إلا و أن يكون له هـذا الحس لأـنه و إن لم يحس أصـلا فليس بحيوان و أنقص درجـات الحس أن يحس بمـا يلاصـقه و يمـاسه فإن الإحساس بما يبعـد منه إحساس أتم و أقوى و هـذا الحس تجـده فى كل حيوان حتى الدود التى فى الطين فإنه إذا غرز فيها إبره انقبضت للهرب لا كالنبات يقطع فلا ينقبض إذ لا يحس بالقطع إلا أن الحيوان اللمسـى كالـدود ناقص الحياه لا يقـدر على طلب الغـذاء من حيث يبعـد عنه فافتقر فى كماله إلى حس يـدرك ما بعـد عنه فأفادت له العنايه قوه الشم لكنه يـدرك به الرائحه و لا يـدرى أنهـا جاءت من أى ناحيه فيحتاج إلى أن يطوف كثيرا من الجوانب فربما يعثر على الغـذاء الـذى شم ريحه و ربما لم يعثر فيكون فى غـايه النقصان أيضا لو لم يخلق فيه غير هـذا فخلق له البصـر ليـدرك ما بعـد عنه و يـدرك جهته فيقصـد تلك الجهه بعينها إلا أنه مع ذلك يكون ناقصا إذ لا يدرك به ما وراء الجدار و الحجب فلا يبصـر غذاء يحجب عنه و لا يبصر عدوا يحجب عنه و قـد لا ينكشف الحجاب إلا بعـد قرب العـدو فيعجز عن الهرب فخلق له السـمع حتى يدرك به الأصوات من وراء الجدران عند جريان الحركات و لأن الإنسان لا يدرك بالبصر إلا شيئا حاضرا و أما الغائب فلا يمكن معرفته إلا بكلام ينظم من حروف و أصوات يـدرك بحس السـمع فاشـتدت الحـاجه فينـا إليه فخلق لنا ذلك و ميزنا بفهم الكلام عن سائر الحيوانات و كل ذلك ما كـان يغنينـا و لاـ للحيوان لو لم يكن قوه الـذوق إذ يصـل الغـذاء فلاـ يـدرك أنه موافق أو مخـالف فيـأكله و ربمـا يكون مهلكا كالشـجره يصب فى أصـلها كل مائع و لا ذوق لها فتجتـذبه و ربما يكون ذلك سـبب جفافها ثم كل ذلك لا يكفى لو لم يخلق فى مقدم الدماغ إدراك آخر يسمى بالحس المشترك يتأدى إليه

المحسوسات الخمس و يجتمع فيه و لولاه لطال الأمر على الحيوان و يقع فى المهالك- فإن بعض الحيوانات كالفراش و غيرها لفقده الحس الباطنى ربما يتهافت على النار مره بعد أخرى و قد تأذى بها و لو كان له تخيل (۱) و حفظ لما وقع الإحساس به أولا- لم يكن يعود إلى ما تأذى به مره ثم مع ذلک ناقص لأنه لم يمكنه الحذر مما لا يدركه بالحس إذ ما لم يتأذ بشى ء فلا يدرى أنه مما يحذر منه فخلق الله للحيوانات الكامله كالفرس و غيره قوه يدرک بها معنى جزئيا لا تدخل تحت حس و لا تخيل و تلک القوه هى الواهمه فإن الفرس مثلا- يحذر من الأسد إذا رآه أولا- من غير أن يتأذى به فلا يكون حذره موقوفا على أن يحس به مره و يتأذى به و كذا الشاه يرى الذئب أولا فيحذره- و يرى الجمل و البقر و هما أعظم منه شكلا و أهول صوره فلا يحذرهما و إلى الآن يشارک البهائم الإنسان فى هذه الإدراكات و بعد هذا يكون الترقى إلى حدود الإنسانيه فيدرک عواقب الأمور و الأشياء التى لم يدخل تحت حس و لا- تخيل و لا توهم و لا يقع الاقتصار فى الحذر و الطلب على العاجله بل يحذر الشرور الآجله و يطلب الخيرات الآخره فميز الله الإنسان من بين الحيوان بقوه أخرى هى أشرف من الكل بها يدرک منافع الأمور و مضارها و خيرات الآخره و شرورها.

ثم اعلم أن الحيوان لو اقتصر فيه على خلق الحواس و المدارک لإدراک الموافق من الأغذيه و الأدويه و غير الموافق و لم يخلق له ميل فى الطبع و شوق فى النفس إليه- أو إراده إياه فى العقل يستحثه على الحركه إلى الموافق أو مقابلات هذه يستحثه على الحركه عن المخالف لكان البصر و سائر الحواس معطله فى حقه فاضطر أن يكون له ميل إلى ما يوافقه يسمى شهوه و نفره عما يخالفه يسمى كراهه ليطلب بالشهوه الملائم- و يهرب بالكراهه المنافى ثم هذه المرتبه من الميل و النفره فى جمله القوى المحركه- و إن كفت فى كمال وجود الحيوان بما هو حيوان لكن لا يكفى فى كمال وجود الإنسان

۱- لا- يخفى أنه ثبت بذلک الاحتياج إلى الخيال و الحافظه مع أنه بصدد بيان الاحتياج إلى الحس المشترک اللهم إلا أن يقال اكتفى به للتلازم بينها و الأولى أن يقال التخيل إدراک ما فى الخيال و هذا الإدراک بالحس المشترک فإنه كما يدرک من الخارج كذلک يدرک من الداخل و الخيال يحفظ هذا الإدراک أيضا، س ره

الذی هو أشرف أنواع الحیوانات إذ الشهوه و الغضب سواء کان بحسب الشخص کشهوه الغذاء الموافق أو بحسب النوع کشهوه الجماع و الوقاع و الغضب علی ما یخالف ذلک لا یدعوان إلا إلی ما ینفع و یضر فی الحال أما فی المال فلا یکفی هذه الداعیه المسماه بالشهوه أو الغضب فخلق الله للإنسان داعیه أخری فوق الشهوه و الغضب مسخره تحت إشاره العقل الهادی بنور الله إلی العواقب الأخرویه المعرف لحسن الثواب و قبح العقاب و هذه الداعیه هی المسماه بالإراده و قد یسمی عند بعض علماء الدین باعثا دینیا و هی التی خص الله بنی آدم بها و أفردهم بها عن البهائم إکراما و تعظیما کما میزهم بالعقل العارف بعواقب الأشیاء و هذه الإراده تحت إشاره العقل کما أن الشهوه تحت إدراک الحس هذا ما لخصناه من کلام بعض علماء الإسلام- و حاولنا أن نذکره فی هذا الفصل لجوده نظمه و حسن بیانه و لنعد إلی ذکر أحوال الحواس علی التفصیل

فصل (۲) فی اللمس و أحواله

قد علمت أن الحیوان الأرضی لکونه حامل کیفیه اعتدالیه یحتاج إلی قوه حافظه إیاها مدرکه للجسم المحیط به کالهواء و الماء إنه مخالف لیحترز منه حتی لا یکون محرقا إیاه بحره أو مجمدا ببرده أو موافق لیطلبه أو یسکن فیه فهو أقدم الحواس- و یشبه أن یکون الحاجه إلی اللمس لدفع المضره أقوی و إلی الذوق للدلاله علی المطعومات التی یستبقی بها الحیاه أشد لکن الحاجه إلی دافع المضره لاستبقاء الأصل أقدم من الحاجه إلی المنفعه لتحصیل الکمال و لأن جلب الغذاء یمکن بسائر الحواس فظهر أن اللمس أول الحواس و أقدمها و أنه یجب أن یکون کل البدن موصوفا بالقوه اللامسه و البرهان (۱) علی ذلک أن بدن الحیوان من جنس ماده

۱- الکلام مبنی علی المسامحه فقد تقدم فی مواضع الکتاب أن الإدراک لیس بقوه ساریه فی الماده و لا متعلقا بأمر مادی و تقدم أیضا أن التی تسمی بالحواس الظاهره و کذا محال الإدراکات الباطنه مظاهر للإدراک و لیست بالمدرکات حقیقه- فالکلام شبیه بالبرهان و لیس به و سیأتی فی الفصل التالی ما یتأید به ما ذکرناه من المسامحه، ط مد

الکيفيات (۱) الملموسه و کـذا جميع أعضائه و عنـدنا أن المدرک دائما من جنس المدرک- فالذى يسـرى فى جميع البدن من قوه الحياه و الإدراک لا يمکن أن يکون غير مبدإ الإدراک اللمسى أما غيره فلا يمکن أن يکون ساريا فى کل البدن مثلا حامل القوه البصـريه لا يمکن أن يکون سائر الأعضاء لکثافتها و ظلمتها لأن مـدرکات هـذه القوه هى الأنوار فمـدرکها لا بد أن يکون متحدا معها بالماهيه کما قررناه و ليست أعضاء البدن أنوارا لا بالفعل و لا بالقوه کالشـفاف فاسـتحال أن يکون نور البصـر ساريا فى تلک الأعضاء لأنها کثيفه کـدره و کـذا قياس السـمع (۲) و سـائر الإدراکـات الباطنه کالوهم و الخيال لأن البـدن و أعضاءه ليست موهومه و لاـ متخيله لکونهـا مـاديه و لاـ تـدخل هى فى عـالم الوهم و الخيـال بـل صوره أخرى مناسـبه إياها کما يقع فى إدراک الوهمى و الخيالى.

و من هاهنا (۳) يعلم أن الواهمه و الخيال و المدارک الباطنه ليست ماديه موجوده

۱- المراد بمـاده الکيفيـات الملموسه موضوعها و هى العناصـر و يمکن أن يکون المراد بها الکيفيات الفعليه و الانفعاليه و المراد بکون البدن من جنسها أن يکون من ذلک السنخ و إلا فشرط الإدراک الخلو عن نوع الکيفيه المدرکه کما سيأتى و البدن و إن لم يخل عن الکيفيه المعتدله لکن المتوسط بين الأطراف کالخالى عنها، س ره

۲- إن قلت مـدرک البصـر أولاـ و بالـذات لما کان نورا و ضوءا أمکن أن يقال- حامل القوه الباصره له سـنخيه معه و هو نور و ضوء کما يقال لملتقى العصبتين مجمع النورين و هو الروح الذى صار لکمال لطافته هناک نورا و أما حامل السمع فکيف أمکن فيه السـنخيه مع مـدرکاته و کيف أمکن أن يقال إن هذا الحامل ملتئم من الأصوات- کما يقال إن ذلک الحامل نور قلت المراد سنخيه حامل السـمع مع ماده الأصوات الخارجيه أعنى موضـعها سيما أن الترکيب بين الماده و الصوره عنده اتحادى و العرض و العرضـى متحـدان فسـنخيه الحامـل مع الهواء التى هى مـاده الأـصوات فى الشـفافيه سـنخيه مع تلـک الأـصوات فقوله و لا بالقوه کالشفاف و قوله فيما بعد شفافا أو نحوه ناظر إلى حامل السمع و قوله أو نحوه إلى حامل البصر، س ره

۳- أقول عموم هذا الدليل يشـمل المدارک الظاهره إذ سـيأتى عن قريب و قد مر أيضا فى العقل و المعقول أن الصور الإدراکيه حتى اللمسـيه غير الصور الماديه المـدرکه بالعرض و بين هناک أن بينهما ثمانيه فروق إلا أن يقال مراده بالماديه فى قوله- و أما سائر الحواس إلـخ الاشتراط بحضور الماده فإن مـدرکاتها فى التجرد ليست کمدرکات الخيال بل دونها و إن سـمى أحد عالمها عالم هورقليا فرقا بينها و بين الصور الخياليه- المسماه بعالم المثال کان حسنا و إن کان هورقليا بلسان حکماء الفرس عالم المثال أو سماواته، س ره

فی عضو کالدماغ کما هو المشهور لما مهدناه من قاعده اتحاد المدرک و المدرک و أما سائر الحواس الظاهره غیر اللمس کالذوق و السمع و الشم و البصر فهی و إن کانت مادیه لکنها لیست کاللمس ساریه فی جمیع البدن لأن بعضها کالسمع و البصر فی غایه اللطافه فیجب أن یکون موضعه جزءا لطیفا شفافا أو نحوه مناسبا لما أدرکته القوه- و لیس کل عضو جزءا لطیفا و بعضها کالذوق و الشم و إن لم یکن بتلک اللطافه لکنها لطیفه أیضا لأن حامل مدرکاتها لیست أجساما کثیفه صلبه بل إما بخارات و إما أجسام رقیقه و لیس کل عضو مناسبا لأن یکون موضوع الرائحه و الطعم بل بعض الأعضاء کباطن الخیشوم للمشموم و جرم اللسان للمطعوم و هذا بخلاف اللمس فإن جمیع الأجسام (۱) سواء کانت صلبه أو رخوه کثیفه أو لطیفه قابله لأن تقوم بها قوه اللمس- و یتعلق بها إدراکه فإن هذا الإدراک إنما یحصل بمماسه السطوح و مصاکتها.

و من الناس من زعم أن قوه اللمس أنواع أربعه الحاکمه بین الحار و البارد و الحاکمه بین الرطب و الیابس و الحاکمه بین الصلب و اللین و الحاکمه بین الأملس و الخشن- و زاد بعضهم الحاکمه بین الثقیل و الخفیف فیکون خمس أنواع و قد مر (۲) وجه الانحلال لما ذکروه.

و اعلم (۳) أن من خواص کل قوه حساسه أن یکون حاملها و إن کان من جنس

۱- المراد بالجمیع فی قوه اللمس أجسام البدن و فی المتعلق کل الأجسام العنصریه من غیر تخصیص بالبخارات أو رطوبه الملعبه، س ره

۲- ما مر ذلک إلا علی سبیل النقل عن الشیخ أنه یشبه أن یکون هذه القوه عند قوم لا نوعا أخیرا و ظنی المتآخم للعلم أنه ما مر فی الأسفار السابقه أیضا إلا أنه ذکره فی کتابه المبدإ و المعاد و سنذکره من بعد ورقه، س ره

۳- إن قلت هذا بظاهره تناقض لأن الروح الحامل أعنی الروح البخاری إن کان من جنس ما یدرکه لم یکن خالیا عنها و إن کان خالیا عنها لم یکن من جنسها- قلت لا- تناقض لا- فی القوه و لا- فی حاملها مع شمول هذه الخاصه لهما فإن منزله القوه من الکیفیات المدرکه منزله الماده من الصوره و کذلک الحامل و صورته کما قال إن آله الإدراک أیضا لا بد من تکیفها بکیفیه المدرک فماده الشی ء لما وجب خلوها عن ذلک الشی ء اشترط الخلو فی الماده و الحامل و لما وجب أن یکون الماده القریبه للشی ء من سنخه اشترط السنخیه و لکن کسنخیه الماده للصوره و هی لا تنافی الخلو أ لا تری أن الماده الأولی الجسمانیه مع خلوها عن جمیع الصور الجسمانیه من سنخها و نشأتهما واحده و الماده العقلیه أعنی العقل الهیولانی مع خلوها عن کل الصور العقلیه من سنخها- و نشأتهما واحده و کان الحامل للقوی الحسیه لا بد أن یکون خالیا عن محسوساتها- مع أن حامل البصر لا بد أن یکون من سنخ المبصرات و أن یکون نشأتهما واحده حتی یقبلهما- و لا یقبل مدرکات القوه الأخری ثم کیف لا یکونان من سنخ کیفیاتهما و المدرک متحد مع المدرک و الماده مع الصوره و العرض مع العرضی و العرضی مع النوع، س ره

ما تدركه خاليا فى ذاته عن صوره الكيفيات التى أدركتها القوه حتى ينفعل عن تلك الصوره فإن آله الإدراك ما لم يتكيف بكيفيه المدرك لم يقع إدراك القوه بصوره تلك الكيفيه و إن كان الحاصل فى الآله غير الصوره الحاضره للقوه لأن هذه خارجيه ماديه و تلك ذهنيه إدراكيه فإن المدرك للحراره و البروده مثلا يجب أن لا يكون موصوفا بهما فيرد الإشكال فى باب اللمس لأن العضو اللامس غير خاليه عن هذه الكيفيات اللمسيه لكنا نقول (۱) هذه القاعده لا تقتضى أن لا يكون لمحل الإدراك حظ أصلا من جنس ما يدرك بل يقتضى أن يكون خاليا عن نوع ما يدركه و عن ضده و المعتدل الفاتر الكيفيه المتوسطه بين الأطراف لقصورها و ضعفها بمنزله الخالى عن الأنواع كالماء الفاتر فإنه كاللاحار و اللابارد و لهذا يقبل كلا من الطرفين بسرعه- فالأقرب إلى الاعتدال أشد إدراكا.

و لك أن تقول إنا لا نعرف كون البهائم مدركا للمحسوسات و شاعره بها إلا

۱- و الحق أن الإشكال لا يقتضى إلا أن يقتصر الحاسه المدركه فى إدراكه على خلاف ما عنده من مقدار الكيفيه الموجوده كاللمس مثلا لا يدرك الحراره إذا ساوت الحراره الموجوده فى العضو بل يجب أن تخالفها فى المقدار إما بالنقيصه فتدركها فى شكل البروده أو بالزياده فتدرك المقدار الزائد و هو كذلك و التجربه شاهده فلا إشكال أصلا، ط مد

لأجل طلبها ما يلائمها و هربها عما ينافرها حتى الحيوانات الناقصه كالإسفنجات و الأصداف فإنها تتحرك حركات انقباض و انبساط بالإراده و لو لم نشاهد منها هذه الحركه لم نعرف أن لها قوه اللمس فإذا كان الأمر كذلك و قد وجدنا مثل ذلك فى العناصر و النباتات فإن الأرض يهرب عن العلو إلى السفل على طريقه واحده و النار تهرب من السفل إلى العلو على طريقه واحده فإذا حاولت النار الصعود فإن عارضها فى صوب حركتها معارض رجعت عنه إلى سمت آخر بل إلى السفل و صعدت من الجوانب التى لا مانع فيها و كذا النبات لو صادفه مانع عن سمت نموه و حركته انحرف عنه إلى جهه أخرى و يميل أيضا من جانب الظل إلى جانب ضوء الشمس.

و أيضا الشجر النابت بقرب النهر يمتد إلى جانب الماء شعب أصوله ليسهل وصول الماء إليه ليجذبه إلى غير ذلك من الحركات لطلب الملائم و الهرب عن المنافر و كل ذلك يدل على شعورها بالملائم و غير الملائم و أيضا (۱) ما ذكرتم من أن الحيوان لما كان بدنه من ماده مصوره بصوره من باب أوائل الكيفيات و صلاحه باعتدالها و فساده بضدها فلا بد له من قوه حافظه إياها مدركه لما يلائمها و ينافرها حتى يطلب بها الأول و يهرب عن الثانى و هذا الوجه جار فى النبات أيضا بل فى الجماد و العناصر لكنا نجيبك بعد تمهيد أن الإدراك عباره عن وجود صوره حاضره عند موجود وجوده لنفسه و أن الموجودات الماديه الساريه فيها لا حضور لها فى نفسها فكيف (۲) لما يدركها.

۱- عطف على قوله و كل ذلك إلخ على حد قوله تعالى أُكُلُها دائِمٌ وَ ظِلُّها و التقدير و أيضا ما ذكرتم يدل إلخ و إن لم يلائمه قوله و هذا الوجه جار لكنه تأكيد له و جريانه إما بعينه و إما بنظيره بأن يقال لا بد من حافظ يحفظ جسمه فلا يرد أن العناصر البسيطه لا مزاج لها لكن هذا الوجه ضعيف لأن الحافظ فى جميع هذه هو الصور النوعيه كما يقال فى المركب التام أنه الذى له صوره نوعيه حافظه لتركيبه و مزاجه مده معتدا بها إلا أن الحيوان لكون جسمه ألطف و مزاجه أعدل و أكثر عرضه للآفات- يحتاج إلى الشعور اللمسى بخلافها، س ره

۲- المتعلق محذوف أى لها فإن الكلام فى حضور المدرك بصيغه المفعول للمدرك بصيغه الفاعل لا فى العكس، س ره

فنقول أما العناصر (۱) الكليه فهى (۲) لكونها واقعه تحت التضاد غير باقيه الوجود بل متجدده سائله و شرط بقاء الحياه فى شى ء خلوه عن الضد و إلا فأصل الجسميه غير مانعه عن قبول صوره وحدانيه تقبل الحياه بشرط خلوها عن الضد كالأفلاك- فإنها لخلوها عن التضاد و التفاسد قبلت الحياه النطقيه و أما النبات فلكون التضاد فيه غير شديد بل سوره المتضادات فيه مكسوره فليس يبعد أن يكون لقوته شعور ضعيف بما يلائمه كيف (۳) و عندنا أن الوجود مطلقا عين العلم و الشعور مطلقا و لهذا ذهب العارفون الإلهيون إلى أن الموجودات كلها عارفه بربها ساجده له كما دل عليه الكتاب الإلهى لكن الوجود إذا خلص عن شوب العدم و الظلمات يكون الإدراك به و له على التمام و وجود الماديات ممزوج بالظلمات و الحجب مغمور فى الأعدام و النقائص و بقدر ارتفاعها و ارتباطها بالمبادى ء العقليه و النفسيه المجرده عن المواد و الأعدام يكون وصولها إلى مقام الحياه و الإدراك و يشبه أن يكون النفوس النباتيه- مع كونها صورا منغمره فى المواد هى أقرب مناسبه إلى عالم الملكوت من صور العناصر و المعادن لانكسار هذه الكيفيات المتضاده فى النبات دون العناصر و المعادن و لأجل ذلك يظهر فى النبات شى ء من آثار الحياه دون هذه الأجسام

۱- فى الكلام جهات من المسامحه غير خفيه على من كان على ذكر من الأصول السالفه فى أبحاث العاقل و المعقول و أبحاث الماديات و المجردات و غيرها فلا تغفل، ط مد

۲- أى فهى عدم إدراكها لكونها إلخ فالجار و المجرور خبر المبتدإ و إنما حملنا على ذلك لأن كلا من التضاد و التجدد وجه على حده لعدم الإدراك أما التضاد فلأن بناءه على الطرد و الإعدام و معنى الإدراك طبقا لمعناه اللغوى أيضا الحضور للمدرك و الوجدان و أما التجدد فمنافاته للإدراك واضح و الحيوان و إن كان متجدد الجسم لكن نفسه طليعه من الملكوت و الجمع و الحضور و أما النبات فكما قال قده و إن كان التضاد فيه مكسورا- إلا أنه لم يصل إلى الشعور اللمسى كيف و لو كان له لمس كان له محركه شوقيه و محركه عامله لقاعده الإمكان الأخس فكان حساسا متحركا بالإراده فكان حيوانا و قد مر مثل ذلك فى أوائل هذه التعليقه، س ره

۳- لا يخفى أن الكلام فى الشعور بالمشعر اللمسى و ما ذكره لا يثبته فحق العباره أن يقال إن النبات و الجماد و نحوهما و إن كان لها شعور بسيط إلا أنه غير الشعور الذى هو المطلوب، س ره

فصل (۳) فی الذوق و فیه مباحث

منها أن الذوق أعم الخمسه بعد اللمس للحیوان

و أشبه القوی بها فهو ثانی اللمس لأنه أیضا شعور بما یلائم البدن لیطلب و لهذا إذا اشتدت الحاجه إلی الغذاء- کان الإدراک أقوی و الذوق أیضا مشروط باللمس لکنه لا یکفی فیه الملاقاه بالسطوح کما مر بل لا بد من نفوذ ذی الطعم فی جرم آله الذوق و هو اللسان إما بذاته أو بواسطه الرطوبه اللعابیه المنبعثه عن اللسان یقبل الطعوم و لا بد أن یکون تلک الرطوبه عدیمه الطعم لتؤدی الطعوم إلی الآله بصحه و إن خالطها طعم کما یکون للمرضی لم تؤد بصحه.

و الحق أن الآله أیضا یجب أن تکون إما عدیمه الطعم مطلقا أو ضعیفه الطعم جدا حتی یصح لها التکیف بکیفیه ما یتأدی إلیها من الطعوم و یقع بها الإدراک- و لا یکفی لحصول هذا الإدراک تکیف الرطوبه اللعابیه بالطعم و لا ملاقاه المطعوم- لأن الخارج عن البدن لا یمکن أن یکون موضع شعور النفس إذ العلاقه الطبیعیه غیر حاصله للنفس إلا بالقیاس إلی البدن و قواه لا إلی ما یخرج عن تدبیر النفس و تصرفها و النفس تتحد بقواها و آلاتها ضربا من الاتحاد و لأجل ذلک کان وجود الشی ء فیها بعینه وجوده للنفس و الإدراک عباره عن وجود الشی ء للمدرک فلا جرم یشعر النفس بوجود ما یتکیف به البدن و قواه دون ما خرج عنها.

و منها أن هذه الرطوبه هل یتوسط فی إیصال أجزاء ذی الطعم

بأن یختلط معها و تغوص معها فی اللسان حتی یحس القوه بالطعم أو یتکیف بتلک الطعوم و تؤدیها من غیر مخالطه بتلک الأجزاء فعلی الأول لا فائده فیها إلا کونها بدرقه مسهله لوصول الطعوم و یکون الحس بملامسه ذی الطعم من غیر واسطه و علی الثانی یکون الملاقی المحسوس بلا واسطه هو الرطوبه و کلا الوجهین محتمل و علی کل حال لا یبقی بین الحاس و المحسوس متوسط.

و منها یجب أن تعلم أن المذوق فی الحقیقه لیس الکیفیه الطعمیه

التی تقوم

بـالجسم المطعوم و لاـ التی تقوم بـالرطوبه اللعـابیه علی القول بتکیفهـا و لا التی تقوم بجرم اللسان مع وجوب تکیف الآله بکیفیه المحسوس کما مر بیانه بل الصوره الذوقیه التی تقوم بقوه الذوق و نسبه تلک القوه إلی صوره المذوق کنسبه الماده إلی الصوره و کنسبه العقل بالقوه إلی العقل بالفعل و هکذا الحال فی سائر الحواس من أن المحسوس بالحقیقه هو الصوره الجزئیه الحاصله للنفس بواسطه القوه الحاسه حتی الإبصار کما ستعلم.

و منها أن قوه الذوق واحده

و قیل ما بال الحکماء القائلین بتعدد قوه اللمس- لتعدد الملموسات حیث لم یجعلوا قوه الذوق متعدده لتعدد المذوقات.

و ربما (۱) یجاب بأنهم إنما أوجبوا أن یکون الحاکم علی نوع واحد من التضاد

۱- له قـدس سره فی کتـابه المبـدإ و المعـاد فی هـذا المقـام تحقیق حسن لاـ بأس بـذکره تنویرا للمقام ۱۶۶ قـال ربمـا یقال إن المـدرک بـالحس هو المتضـادات کـالبروده و الحراره دون التضاد لأنه معنی عقلی لا یـدرک بالحس فکیف جعلوا مبنی تعـدد اللامسه علی تعـدد أنواع التضـاد ثم إنهم جوزوا إدراک القوه الواحـده للمـدرکات المتضاده کالباصـره للسواد و البیاض- و لم یجعلوا ذلک أفعالا مختلفه من مبـدإ واحـد بالذات فما الذی یمنع نظیر ذلک فی اللامسه و من سـخیف ما قیل فی دفعه أن تباین الکیفیـات الأـول أعنی الحراره و الـبروده و الرطوبه و الیبوسه أشـد من تبـاین الکیفیـات الثوانی الحـادثه من تفاعلهـا کالألـوان و الروائـح و الطعوم فلـذلک تعـددت قوی اللمس دون بواقی الحواس فـإذن المخلص أن یقال لما علم أن مزاج الحیوان من جنس الکیفیـات التی هی أوائـل المحسوسـات اللمسیه و مـا یتبعها- و أن القوی التی هی أولی مراتب الحیوانیه یجب أن یکون بحیث یتـأثر بسـببها الحیوان- عن أضـداد مـا فیه من الکیفیـات و توابعهـا فـالحیوان من حیث هو حیوان باعتبار وقوعه فی کل وسط من أوساط تلک الکیفیات تدرک الأطراف التی یکون ذلک الوسط وسطا بالقیاس إلیها و تلک أطرافا بالقیاس إلیه و یتأثر عنها فلا محاله تعـددت اللامسه بحسب تعدد التضاد و لا تتعدد الأطراف التی وقعت فی جنس واحد لأن القوه لا تتأثر من الکیفیه الشبیهه بکیفیتها بل بما یضادها فی الجمله انتهی و حاصـله أن اللامسه من سـنخ الکیفیه المتوسـطه المزاجیه و هی و إن کانت واحده إلا أنهـا أربع من حیث إنهـا بالنسـبه إلی الحراره الصـرفه بروده و بالنسـبه إلی البروده الصـرفه حراره و هکـذا بالنسبه إلی الرطوبه و الیبوسه فاللامسه باعتبار أنها بکل توسط من هذه الکیفیات الأول تدرک الطرف المنسوب إلیه تعد واحده من الأربع فاعتبار أنها من سـنخ الحراره المتوسـطه واحـده- تـدرک البروده و توابعهـا کالثقل و باعتبار أنها من سـنخ البروده المتوسـطه واحـده أخری تـدرک الحراره و توابعهـا کـالخفه و باعتبـار أنهـا من سـنخ الرطوبه المتوسـطه قوه أخری تـدرک الیبوسه و توابعها کالخشونه و باعتبـار أنهـا من سـنخ الیبوسه المتوسـطه تـدرک الرطوبه و توابعها کالملامسه لا أنها باعتبار کونها من سـنخ الخشونه المتوسـطه تدرک الأملس و بالعکس أو باعتبار کونها من سـنخ اللینه المتوسطه تدرک الصلب و بالعکس- إذ یزید حینئذ عدد اللمس عن أربع باعتبار الجفاف و البله و الهشاشه و الزوجه و غیرها من التوابع و لذا لم یعبأ الشیخ بقول من زاد الخامسه قال فیما سبق القوی الخمس أو الثمـان فـالغرض من ذکر الصـلابه و اللینه و غیرهمـا التنبیه علی التوابع بـذکر أظهرهـا و إلاـ فمنـاط تعـدد اللمس هو الکیفیات الأول لا غیر هکذا ینبغی أن یفهم مرامهم- و به یوفق بین وحده اللمس و تعددها الوارد فی کلامهم، س ره

قوه واحده بها الشعور و التميز و الطعوم و إن كثرت إلا أن فيما بينها مضاده واحده- و أما الملموسات فليست فيما بينها مضاده واحده فإن بين الحراره و البروده نوعا واحدا من المضاده غير النوع الذى بين الرطوبه و اليبوسه

فصل (۴) فی الشم

و هو ألطف من الذوق كما أن الذوق ألطف من اللمس و هذه الثلاثه أكثف المشاعر و أغلظها و مدركات هذه القوه هى الروائح بملاقات الهواء المتكيف بها للخيشوم فالشم أيضا يحصل بالمماسه فهذه القوه أيضا شبيهه باللامسه فكأنها ضرب من اللمس و نسبتها فی اللطافه إلى الذوق كنسبته فيها إلى اللمس.

و من مباحث الشم أن الهواء المتوسط هل يتكيف بكيفيه ذى الرائحه و تؤدى بها إلى الخيشوم أو يختلط بأجزاء لطيفه من ذى الرائحه فيتصل تلك الأجزاء إلى آله الشم فيدرك برائحه الأجزاء من غير أن يكون رائحه للهواء و إلى كل من الطريقين ذاهب.

و احتج الذاهب إلى الثانى بأنه لو لم يكن (۱) كذلك لما كانت الحراره مهيجه

۱- ممنوع لم لا يجوز أن يكون سبب الهيجان شده الاستحاله بالدلك و البخور، س ره

للروائح بسبب الدلك و التبخير و لما كان البرد يخفيها و معلوم بأن التبخير يذكى الروائح.

و أيضا (۱) ترى التفاحه تذبل من كثره الشم فدل ذلك على تحلل أجزاء ذى الرائحه- و احتج الآخرون بأنه لو كانت الروائح التى تملأ المحافل إنما يكون بسبب تحلل شى ء وجب أن يكون الشى ء ذو الرائحه ينقص وزنه و يصغر حجمه.

و احتجوا أيضا بأنا نبخر الكافور تبخيرا (۲) يأتى على جوهره كله فيكون معه رائحه تنتشر انتشارا إلى حد و يمكن أن تنتشر تلك الرائحه (۳) فى أضعاف تلك المواضع بالنقل و الوضع فى جزء جزء من ذلك المكان بل فى أضعافه فيكون مجموع الأبخره- التى تتحلل منه فى جميع تلك البقاع التى تزيد على البقعه المذكوره أضعافا مضاعفه للذى يكون حاصلا بالتبخير أو مناسبا له فيجب أن يكون النقصان الوارد عليه فى ذلك- قريبا من ذلك النقصان أو مناسبا له لكن ليس الأمر كذلك فثبت أن للاستحاله مدخلا فى هذا الباب.

و الحق أن كلا المذهبين صحيح محتمل.

و من الناس من زعم أن إدراك الشم يتعلق بالمشموم حيث هو و هذا أبعد الوجوه- و من مباحثه أن الإنسان يكاد أن يكون أبلغ الحيوانات فى إدراك لطائف الروائح القريبه إلا أنه أضعفها فى إدراك البعيده منها و فى إدراك تفاصيلها المتنوعه- فإن رسوم الروائح فى نفس الإنسان غير متحصله تحصلا تفصيليا كما فى المطعومات و الملموسات و لذلك لا يكون للروائح عنده أسماء إلا من جهتين إحداهما من جهه

۱- ممنوع لم لا يجوز أن يكون الذبول من مصادمات عالم الكون و الفساد- كتجفيف الهواء المطيف به، س ره

۲- أى نجعله بخورا يفنى جوهره و يستحيل جميع أجزائه فكلمه على للتعديه، س ره

۳- المراد بها ذو الرائحه يعنى إذا جعلناه بخورا فنجعل ثانيا ذلك المقدار منه- منتشرا فى مواضع شتى بالنقل و الوضع بلا بخور كالأول فنرى أن المتحلل فى الأول- أكثر مع أن رائحته أقل و فى الثانى لم يتحلل شى ء و إن تحلل شى ء فهو ناقص جدا مع أن رائحته أكثر فالمراد بالأبخره الروائح و بالتحلل التكيف و كلمه أضعافا خبر يكون، س ره

الموافقه و المخالفه فيقال هذه رائحه طيبه و تلك رائحه كريهه و الأخرى من جهه انتسابها إلى المطعوم أو إلى الموضوع مطلقا فيقال رائحه حلاوه أو حموضه أو رائحه ورد أو مسك.

و قيل يشبه أن يكون حال إدراك الإنسان للروائح كحال إدراك الحيوانات الصلبه العين للمبصرات فإن إدراكها لها يكاد أن يكون كالتخيل الغير المحقق و أما إدراك كثير من هذه الحيوانات للروائح فقوى جدا بحيث لا يحتاج إلى التنشق.

و من مباحث الشم أنه نقل عن أفلاطون و فيثاغورث و هرمس و غيرهم من الأقدمين- أن الأفلاك و الكواكب لها قوه الشم و فيها روائح طيبه أطيب مما يوجد فى المسك و العنبر و الرياحين بكثير.

و رد عليهم أتباع المشاءين بأن إدراك الروائح مشروط بالهواء و البخار و ليس هنالك هواء و لا بخار و هذا الوجه ضعيف لأن كون الاشتراط به مطلقا ليس عليه برهان عقلى و إنما يشترط ذلك فى العالم العنصرى.

و من أفاضل المتأخرين من حكى عن نفسه أنه عند اتصاله بذلك العالم فى نوم أو يقظه شم منها روائح أطيب من المسك و العنبر بل لا نسبه لما عندنا إلى ما هناك- و لهذا اتفق أرباب العلوم الروحانيه على أن لكل كوكب بخورا مخصوصا و لكل روحانى رائحه معروفه تستنشقونها و يتلذذون بها و بروائح الأطعمه المصنوعه لهم- فيفيضون على من ترتب ذلك ما هو مستعد له و سيجى ء لك ما يصحح هذا القول و نظائره

فصل (۵) فى السمع

اشاره

و هو عباره عن إدراك الصوت و قد مر فى مباحث المقولات من العلم الكلى عند بحثنا عن أحوال الكيفيات المحسوسه حقيقه الصوت و الذى يناسب هذا الموضع البحث عما يتعلق بكيفيه حصول السمع و فيه أبحاث

[البحث] الأول

أنهم قالوا إن السماع لا يحصل إلا عند تأدى الهواء (۱) المنضغط بين

۱- أى تأدى كيفيه الهواء لا نفسه فإنهم قالوا كل من القرع و القلع يموج الهواء- حتى ينفلت عن المسافه التى سلكها القارع أو المقلوع إلى جنبها و ينقاد لذلك الهواء المنفلت ما يجاوره فيقع فيه التموج و التشكل الواقعان هناك و هكذا يتصادم الأهويه إلى أن ينتهى إلى هواء لا ينقاد لذلك، س ره

القارع و المقروع إلى تجويف الصماخ عند العصبه المفروشه فيه قالوا و هذا التأدى ظاهر و قد دل عليه (۱) أمور- أحدها أن ذلك التجويف إذا سد أو انسد بطل السمع.

و ثانيها أنه إذا كان بين الصائت و السامع جسم كثيف تعذر السماع أو تعسر.

و ثالثها أن من رأى إنسانا يقرع بمطرقه على سندان أو بمقرعه على نقاره- فإن كان قريبا منه يسمع الصوت مع مشاهده الطرق و القرع و كلما بعد منه حصل سمعه بعد زمان يضاهى طوله بعد المسافه.

و رابعها أن من وضع فمه على طرف أنبوبه و وضع الطرف الآخر من تلك الأنبوبه على أذن إنسان آخر و تكلم فيه فإن ذلك الإنسان يسمع ذلك الكلام دون سائر الحاضرين و ذلك لتأدى الهواء إلى أذنه و امتناع أن يتأدى إلى أذن غيره.

و خامسها أن عند اشتداد هبوب الرياح ربما لا يسمع القريب و يسمع البعيد- لانحراف تلك الأهويه الحامله لتلك الأصوات بسبب شده هبوب الرياح من سمع إلى سمع آخر.

و هاهنا إشكال (۲) قوى و هو أن أحدا إذا تكلم بكلام من وراء جدار غليظ وجب أن لا يسمع الذى من الجانب الآخر من الجدار ذلك الكلام لعدم الفرج و المنافذ- و لو وجدت هناك منافذ لكانت قليله ضيقه فوجب أن يتشوش تلك الأمواج و لا يبقى إشكال تلك الحروف كما خرجت عن مطلق المتكلم.

۱- حاصلها أن التأدى سبب للسماع للدوران و أنت تعلم أن الدوران لا يفيد إلا الظن و المسأله مما يطلب فيه اليقين كما قال الإمام الرازى فى سببيه التموج للصوت- إلا أنه بمعونه الحدس القوى يفيد الجزم، س ره

۲- و لعلماء الطبيعه و الرياضيات اليوم أبحاث عميقه فى السمع و كذا فى البصر و سائر الحواس الظاهره متكأه على تجربات وسيعه تنتج نتائج قيمه يرتفع معها نوع الإشكالات المذكوره فيها ينبغى أن تراجعها فى تحقيق هذه الأبحاث، ط مد

و أيضـا فلأن الإنسان إذا تكلم حـدث فى الهواء ذلك التموج (۱) فإن تأدى ذلك بالكليه إلى شـخص وجب أن لا يسـمع غيره ذلـك الكلام إذ ليس هناك إلا ذلك التموج الواحـد و إن لم يتأد إليه بل تأدى إلى سـمع كل واحـد بعضه وجب أن لا يسـمع أحد منهم ذلك الكلام بتمامه.

و قـد أجـابوا عن الأـول بأن الحائل الـذى لا منفـذ فيه أصـلا فإنه يمنع من السـماع البته لأنه كلما كانت المنافـذ أقل كان السـمع أضعف فوجب إذا لا يوجد المنافذ أصلا- أن لا يوجد السمع.

و عن الثـانى بـأن الحروف إنمـا يتكـون بإطلاـق الهـواء بعـد حبسه على وجه مخصـوص- فيكون التمويـج الفاعـل للحرف ليس مخصوصا بكل الهواء دون أجزائه بل هو حاصل فى واحـد واحد من أجزائه فأى جزء وصل حصل الشـعور بما يقبله من الصوت هذا ما ذكروه.

أقول عندى أن الحال فى كيفيه التأديه ليس كما حصـلوه فإن كون كل جزء من أجزاء الهواء المتوسط بين السامع و ذى الصوت مكيفا بكيفيه الحروف و الكلمات- مع بساطه (۲) الهواء و تشابه أجزائها فى غايه البعد بل إنه غير صحيح و إلا لتكرر

۱- اللاـئق بحال هـذا المستشـكل أن يستفسـر عن كيفيه تموج الهواء و تشـكله و يسـتعلمها فإنه لم يفهمها و لعله ظن أن تشـكل الهواء بـالحروف كتشـكل اللوح بوجوداتها الكتبيه و لـذا قال ما قال و إلا لم يتصور تأدى ذلك التموج بالكليه إلى شـخص كما نوضـحه لك فمراده بالكلام ما هو أعم من الحرف الواحـد و بالكليه تمام شـكل الحرف الـذى كشـكله الكتبى و بالبعض بعض ذلـك و كـل ذلـك هواء و خطـاء فـإن المراد بـالتموج حاله شبيهه بتموج الماء الحاصل بإلقاء حجر فى وسـطه و بالتشـكل حاله شبيهه بانصـباغ الماء بالألوان المختلفه تعاقبا ففى التلفظ بضـرب مثلا إذا قلت ض فقـد تموج الهواء- تموجا دوريا كدائره موجيه مائيه محيطه بالحجر الملقى فى وسط الماء و تكيف بالكيفيه الحرفيه من جميع الجوانب كاصفرار الماء صفره دوريه و إذا قلت ر تكيف به كاخضـرار المـاء و إذا قلت ب تكيف به كـاحمرار المـاء و هكـذا تكيفات متبـدله متعاقبه محيطه بالمتكلم و على هـذا فكيف يتصور تأدى ذلك التموج و التكيف إلى شخص دون شخص أو تأدى بعضها و الكيف لا يتبعض، س ره

۲- أقول مـا هو منـاط الإشـكال هو منـاط الحـل إذ التكيف كمـا ذكرناه تعاقبى كيف- و الصوت و اللفظ غير قارين نعم لو كان تشـكل الهواء بـالحروف كتشـكل اللوح بها بنعت القرار فى البقاء لكان تشابه أجزاء الهواء مخلا و ليس كـذلك لأنه غير قار فى الحـدوث و البقـاء جميعـا فحيث كـان الهواء متشابه الأجزاء فكل جزء جزء منه يتكيف بكل حرف حرف على التعاقب و على ما صورنا لك لا تكرار أيضا أ لا ترى أنه إذا سـخن الهواء بنفسك من جميع جوانبك بمقـدار ما ثم برد فورا ثم اعتـدل كل ذلك على التعـاقب فهـل يمكن أن لاـ يصـل إلى لاـمسه أحـد ممن فى حواليـك أو يتكـرر لمس الحراره لأـن جميع ذلك الهواء و إن سخن إلاـ أنه عـدم فورا فلم يصل إلى اللامسه إلا مره و كـذا فى البروده و الاعتـدال فقس عليه التكيف بالضاد و الراء و الباء فى الضـرب فلا يرد عليهم إشـكال لا إشـكال المصنف و لا إشكال غيره مما مضى. فإن قيل لزم التكرر من جهه أن الآن لا تحقق له فيبقى تكيـف الهواء بالضـاد مثلاـ فى زمـان فيتكرر الاسـتماع بوصول هواء بعـد هواء. قلنـا الهواء متصـل فيمـانع قـدامه خلفه عن الوصول الدفعى للقسـمه مثل قبول ذلك الاسـتماع لها و على سبيل التنزل نقول لم لا يجوز أن يكون كل تكيف فى هواء- معدا

لتكيف ما يجاوره و المعد يوجد و يعدم فيوجد المعد له، س ره

الإدراک حسب تکرر وصولات الهواء إلى الصماخ و لیس بل الحق أن النفس یتنبه بواسطه الهواء الواصل إلى آله السمع المتوسط فیما بین بکیفیه القرع الحاصل بین القارع و المقروع أو القلع الحاصل لا أن هواء (۱) واحدا یتحمل تلک الکیفیه و یبلغ بها

۱- هذا مما لا قائل به و إنما هو مجرد احتمال بعید و کیف لا و الهواء المنفلت- فیما بین القارع و المقروع فی رأس الفرسخ لا یخرق الأهویه الواقعه فی تلک المسافه الطویله حتى یصل إلى الصماخ و یمکن أن یکون إشاره إلى ما قلناه من الإعداد فی التکیف أی تبلغ بالکیفیه بنحو الإعداد إلى الصماخ لا بأن ینتقل نفس الهواء الحامل الذی فی المبدإ فیکون المراد بقوله و لا أن أهویه إلخ التأدیه بنحو بقاء التکیفات کلا أو جلا ثم إن هذا المذهب الذی اختاره قدس سره قوی متین لا یرد علیه إشکال إدراک الجهه و القرب و البعد و لا- إشکالات آخر مثل أن من غمس رأسه فی الماء لزم أن لا یسمع الصوت الذی فی خارج الماء و التجربه تشهد بخلافه و مثل أن من قرع خشبه على مقرع حوض ممتلی ء ماء وجب أن لا یسمع صوت القرع منه و أما الدوی و الطنین فی الرأس و نحوهما- فلحرکات الأبخره و الأهویه الباطنه على أنک قد عرفت ضعف ما دل من الدوران على سببیه التموج للصوت و سببیه التأدیه للإحساس و بهذا المذهب أیضا یتصحح ما حکی عن فیثاغورث و غیره من أن للأفلاک أصواتا عجیبه و من استماعهم هناک إلا أن الثالث و الخامس من الأمور الداله على سببیه التأدیه للإحساس یخالفانه و یدلان على الاشتراط بالتأدیه اللهم إلا أن یکون هنا شرط آخر خفی أو مانع کتخلخل الهواء و تکاثفه، س ره

إلى الصـماخ و لا أن أهويه متعدده متموجه يتأدى كل منها إلى الآخر و هكذا حتى يتكيف الهواء المجاور للصـماخ بها و يتأدى بها إلى السـمع و هذا لا ينافى ما سبق ذكره منا و هو أن النفس لا يتعلق إدراكها إلا بصوره حاصله فى محال تصرفاتها بالطبع لأن كلامنـا هناك فى المـدرك بالـذات للنفس و المـدرك بالـذات لها هاهنا هو الصور الإدراكيه من المسـموع الحاصـله فى القوه السـامعه و إنمـا الكلام هاهنـا فى المحسـوس بـالعرض و هـو المسـموع الخـارجى و منشـأ (۱) هـذه العلاقه العرضـيه هو الوضـع المخصوص لذلك المسموع- بالنسبه إلى السامع مع وجود الجسم اللطيف بينهما الذى يصير بسببه جميع هذه الثلاثه- أعنى (۲) الآله و الهواء المتصل و ذى الصوت فى حكم آله واحـده للنفس فيـدرك النفس ما فيها على أى وجه يكون و بأى جانب يقع و هذا سر احتياج كل قوه جسمانيه فى تأثيرها إلى مشاركه الوضع فإن الوضع المخصوص بين موضوع القوه (۳) و ما تأثرت فيه أو يتـأثر عنهـا مع تحقق الجسم المتصـل اللطيف بينهمـا يجعـل المجموع كأنه ماده واحـده و آله واحـده للقوه فكما يتأثر ماده القوه بفعلها كذلك يتأثر ذلك الجسم الذى له ذلك الوضع

البحث الثانى

أنهم اختلفوا فى أن المسـموع هو الصوت القـائم بـالهواء القـارع للصـماخ فقط و هو المحسوس أو الصوت القائم بالهواء الخارج عن الأذن أيضا محسوس.

۱- مع ترفع مـا عن المـاده لهـذه القوه بالنسـبه فـإن القوى متفـاوته فى اللطافه- و الترفع عن الماده و الاختلاط بها و بحسب هـذا التفاوت يتفاوت الأوضاع المشـروطه بها فلا يرد أن اللمس أو الـذوق هذا الوضع فيهما متحقق مع عدم التنبيه بمدركاتهما مجرده بل يشترط التماس للمدرك مع آله المدرك، س ره

۲- هذا على سبيل التمثيل فإن الجسم اللطيف المتوسط بينهما قد يكون ماء- و قد يكون فلكا على هذا المذهب، س ره

۳- هـذا من بـاب اسـتعمال اللفـظ المشترك فى كلا معنيه باسـتعمال واحـد و ذلك غير جائز عنـد أكثر الباحثين عن الألفاظ و المعنيان هنا القوه الانفعاليه و القوه الفعليه، س ره

أقول و عندنا كما مر أن المحسوس (۱) هو الصوت القائم بالهواء المنضغط بين القارع و المقروع فقط بدلاله أنا إذا سمعنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته و قربه و بعده- و معلوم أن الجهه لا يبقى أثرها فى التموج عند بلوغه إلى التجويف فكان يجب أن لا يدرك من الأصوات جهاتها و قربها و بعدها لأنها من حيث أتت دخلت بحركتها تجويف الصماخ فيدركها القوه هناك و لا تميز بين القريب و البعيد كما أن اليد تدرك ملمسها ما تلقاه و لا تشعر به من جهه اللمس إلا حيث ملمسها و لا فرق بين وروده من أبعد بعد و أقرب قرب لأن اليد لا تدرك الملموس من حيث ابتدأ أولا فى المسافه بل من حيث انتهى و لما كان التميز بين الجهات و القرب و البعد من الأصوات حاصلا علمنا أنا ندرك الأصوات الخارجه حيث هى.

و ليس لك أن تقول إنما يدرك الجهه لأن الهواء القارع إنما توجه من تلك الجهه و إنما يدرك البعيد و القريب لأن الأثر الحادث عن القرع القريب أقوى و عن البعيد أضعف.

لأنا نقول أما الأول فباطل لأن الصوت قد يكون على اليمين من السامع- و يسمع بالأذن الأيسر للانسداد فى أذنه الذى يليه و مع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت على اليمين و لا يصل التمويج إلى الأذن الأيسر إلا بعد أن ينعطف عن اليمين- فليس هاهنا إدراك الجهه التى جاء منها الصوت بل الجهه التى وقع القرع فيها.

و أما الثانى فهو أيضا باطل و إلا لكنا لم نفرق البعيد القوى من القريب الضعيف- و لكنا إذا سمعنا صوتين متساوى البعد مختلفين بالقوه و الضعف وجب أن يظن أن أحدهما قريب و الآخر بعيد و يشتبه علينا دائما القوه و الضعف بالقرب و البعد و ليس الأمر كذلك.

و اعلم أن جمهور القوم لما لم يذهبوا إلى ما اخترناه حسب ما أوضحنا سبيله- استصعب عليهم الأمر فى تعيين السبب فى تحقق الشعور بجهه الصوت فقال بعضهم كصاحب المعتبر إنا قد علمنا أن هذا الإدراك إنما يحصل أولا بقرع الهواء المتموج

۱- و يبعده وقوع الخطاء فى المسموعات و لا معنى لوقوع الخطاء فى الخارج بعينه و كذا كون المسموع تقريبيا لا تحقيقيا، ط مد

لتجويف الصماخ و لذلك يصل من الأبعد فى زمان أطول و لكن بمجرد إدراك الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل الشعور بالجهه و القرب و البعد بل إنما يحصل ذلك بتتبع الأثر الوارد من حيث ورد و ما بقى منه فى الهواء الذى هو فى المسافه التى فيها ورد و الحاصل أنا بعد إدراكنا الصوت عند الصماخ نتبعه بتأملنا فيتأدى إدراكنا من الذى وصل إلينا إلى ما قبله و منه إلى ما قبل ما قبله من جهته و مبدإ وروده فإن بقى منه شى ء و أدركناه إلى حيث ينقطع و يفنى و حينئذ ندرك الوارد و مورده و ما بقى منه موجودا و جهته و بعد مورده و قربه و ما بقى من قوه أمواجها و ضعفها فلذلك ندرك البعيد ضعيفا لأنه يضعف تمويجه حتى أن لم يبق فى المسافه أمر ينتهى بنا إلى البعيد المبدإ- لم نعلم من قدر البعد إلا بقدر ما بقى فلا نفرق بين الرعد الواصل إلينا من أعالى الجو و بين دوى الرحى الذى هو أقرب منه إلينا هذا منتهى ما حصلوه فى هذا الباب.

و فيه ما لا يخفى من الإشكال و هو أن السمع ليس بإدراك بعد إدراك و استعلام بعد استعلام ينتقل النفس من واحد إلى آخر و منه إلى آخر و هكذا بل هاهنا إدراك شى ء واحد مع جهته و قربه و بعده ثم إنه بعد أن سلمنا أنه يتتبع الهواء الذى وصل إلى الصماخ منه إلى ما قبله فما قبله و لكن إذا كان إدراك الصوت منفكا عن إدراك الجهه و غيرها كما قرروه من أن الصوت يدرك أولا ثم بعد التتبع تدرك الجهه و القرب و البعد و القوه و الضعف- حتى يكون هاهنا إدراكات متعدده سابقه و لاحقه فنقول مدرك السمع حينئذ ليس إلا ذلك الصوت فأما الجهه فهى غير مدركه للسمع أصلا و إذا لم تكن الجهه مدركه للسمع لم يكن الصوت الحاصل فى الجهه مدركا له فبقى أن يكون مدرك السمع صوتا- لو كان حصوله فى جهه أخرى أيه جهه كانت لكان هو ذلك الصوت بعينه و هو محال- لأن الصوت (١) الجزئى لا بد أن يكون متخصصا بوضع و جهه و لا يمكن أن يكون

١- أقول هذا منقوض باللمس فإنه لا يدرك الجهه كما مر و ليس مدركه كليا- فللصوت مثلا سوى الجهه المعينه مشخصات جزئيه منوطه بها و الجواب أن اللمس و إن كان لا- يدرك الجهه التى أتى منها الملموس إلا أنه يدرك الجهه التى هى جهه العضو- الذى هو حامل اللمس فكيف يكون كليا و أما السمع فإن أدرك جهه المسموع القريبه ثم بعد التتبع البعيده لزم أن يدرك المسموع الواحد قريبا و بعيدا و أن لا يدرك القريبه التى عند حامل السمع و البعيده لم يدرك بعد لزم أن يدرك المسموع بلا جهه أولا فيكون كليا و المشخصات الجزئيه الأخرى أيضا لم تدرك و عدم مدركيتها لازم عدم مدركيه الجهه لأنه إذا لم يدرك الأين و الوضع و غيرهما التى هى للهواء الذى هو موضوع الصوت المفروض عدم درك جهته، س ره

مدرك الحس أمرا كليا كما برهن عليه مع أن المدرك للسمع هو الصوت الموجود فى الجهه المخصوصه هذا خلف و هذا إنما يلزم على تقدير أن يكون إدراك الجهه غير إدراك الصوت فيها و أن إدراكها قد حصل بتتبع التموجات الهوائيه كما ذكروا و أما على الوجه الذى حققناه فلم يلزم محذور لأن المدرك للسمع هو الصوت المعين الواقع فى جهه معينه و فى موضع مخصوص فإن وجود الأمر المادى لا ينفك عن الوضع و الجهه و ليس أن وجوده شى ء و كونه فى جهه أو على وضع شى ء آخر أو المسمى بالعوارض المشخصه فى الحقيقه ليست من عوارض الشخص و إنما عروضها بالقياس إلى مرتبه ماهيه ذلك الشخص كما مر فكل مدرك بإدراك حسى إنما يدرك وجوده فى جهه معينه و على وضع معين لا أن الحواس يدرك وجوده فقط أو يدرك وجوده و يدرك معه بإدراك آخر جهته و بإدراك آخر قربه و بعده لأن هذا شأن العقل و ليس شأن الحس إلا إدراك أمر ذى جهه فى وضع لما علمت أن وجود المحسوس و كونه فى جهه و على وضع شى ء واحد بالشخص متعدد فى ظرف التحليل العقلى فكما أن المحسوس شى ء واحد فكذلك الإدراك الحسى المتعلق به إدراك واحد هو بعينه إدراك بوجوده و إدراك بأنه فى جهه كذا و إدراك بأنه فى موضع كذا.

البحث الثالث

مما يناسب طريقتنا فى السمع أن وجود الهواء بين السامع و ذى الصوت شرط لتحقق الاتصال بينهما مع عدم حاجز كثيف لا لأجل أن يحمل الهواء كيفيه الصوت و يتأدى بها إلى السمع إن القدماء اكتفوا فى سماع الفلكيات تماس الأفلاك بعضها بعضا كما نسب إلى أساطين الحكمه كأفلاطون و من قبله إنهم يثبتون للأفلاك أصواتا عجيبه و نغمات غريبه تتحير من سماعها العقل و يتعجب منها النفس- و حكى عن فيثاغورث أنه عرج بنفسه إلى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه و ذكاء قلبه نغمات الأفلاك و أصوات حركات الكواكب ثم رجع إلى استعمال القوى

البدنيه و رتب عليها الألحان و النغمات و كمل علم الموسيقى.

و اعلم (۱) أن اشتمال الأفلاك و الكواكب على الطعوم و الروائح و الأصوات- و جميع ما يدركه الحواس هاهنا قول صحيح أيدته الأذواق الكشفيه و البراهين العقليه- و المناسبات الوجوديه و ذلك لأن الوجود مع كمالاته و خيراته إنما يفيض من الأوائل على الثوانى و من الأعالى على الأدانى و هكذا إلى أدنى الوجود و كل ما يوجد من الصفات الكماليه فى المعلولات الأخيره فهى موجوده فى مباديها القريبه على وجه ألطف و أصفى و كل ما توسط فى الأسباب القريبه فهى موجوده فى العلل القصوى العقليه على وجه مناسب لذلك العالم أ لا ترى أن الكيفيات المحسوسه وجودها فى موضوعاتها الجسمانيه على نحو يلزمها التضاد و الانقسام و الاستحاله و غير ذلك و وجودها فى الحواس و المدارك النفسانيه على نوع آخر أصفى و ألطف لصفاء القابل حيث يزول عنها- كثير من النقائص المصحوبه لها فى الخارج و لها أيضا نوع آخر من الوجود فى القوه العقليه على نوع أشرف و أعلى و جوهر السماويات فى اللطافه دون عالم العقل و فوق عالم العناصر و هى فى اللطافه بمنزله الحواس فإن جوهر الحس للطافته يقبل رسوم المحسوسات لكن حس الحيوان مختص ببعض المواضع من بدنه و هو الذى يوجد فيه جوهر روحانى من جنس ماده الأشباح المثاليه المتوسطه بين العقول و الأجسام- و الفلك لكونه بسيطا متشابه الأجزاء كله كالروح الحاصل فى موضع الخيال منا و مما يزيل الاستبعاد فى كون عالم الأفلاك مشتملا على الروائح و النغمات- أن هذه الكيفيات من حيث كونها مدركه لنا ليست هى التى تكون فى الخارج عن قوانا و مشاعرنا لما علمت مرارا أن المحسوس بما هو محسوس وجوده فى نفسه ليس إلا وجوده للجوهر الحاس و معلوم أن وجودها للخيال مناط علمنا بها و انكشافها لدينا و قد

۱- هذا البيان لو جردت مقدماته برهانيه يقينيه لم يفد إلا اشتمال مرتبه من مراتب الوجود على ما يشتمل عليه المرتبه التى هى دونها كمراتب العقل و المثال بالنسبه إلى مرتبه الجسم و أما اشتمال جسم على ما يشتمل عليه جسم آخر من الكمال فلا و إن كان أحدهما أرق قواما و ألطف جرما و البيان المسوق لإثبات ذلك غير برهانى البته، ط مد

ثبت أن الخيال و جميع ما يحصل فيه خارج عن هذا العالم فإذن كما يوجد فى قوه من قوانا جميع النغمات و الأصوات و الروائح و المشمومات على وجه المشاهده- تاره من جهه أمور خارجيه معده لها و تاره من جهه أسباب باطنيه كما فى المنام- فإنا قد نشاهد صورا عجيبه و أصواتا عظيمه فى النوم لا نشك فى وجودها فلا استبعاد فى وجود الطعوم الشهيه و الروائح الطيبه و النغمات العجيبه فى عالم الأفلاك إذ ليست أسباب وجودها منحصره فى هذه الأمور المعتاده

فصل (۶) فى البصر

اشاره

قد تقرر فى علم التشريح أنه ينبت من الدماغ أزواج سبعه من العصب و أن الزوج الأول مبدؤه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتى الثدى و هو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يسارا و يتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبى ثم ينفذ النابت منهما يمينا إلى الحدقه اليمنى- و النابت يسارا إلى الحدقه اليسرى و قوه الإبصار مودعه فى الروح المصبوب فى تجويف هذا العصب سيما عند الملتقى.

و اختلفوا فى كيفيه الإبصار

فالطبيعيون على أنه

انطباع شبح المرئى فى جزء من الرطوبه الجليديه التى يشبه البرد و الجمد فإنها مثل مرآه فإذا قابلها متلون مضى ء انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صوره الإنسان فى المرآت لا بأن ينفصل من المتلون شى ء و يميل إلى العين بل بأن يحدث مثل صورته فى المرآه فى عين الناظر- و يكون استعداد حصوله بالمقابله المخصوصه مع توسط الهواء المشف و لما توجه الإيراد عليهم بوجهين.

أحدهما أن المرئى حينئذ يكون صوره الشى ء و شبحه لا نفسه و نحن قاطعون بأنا نرى نفس هذا الملون.

و ثانيهما أن شبح الشى ء مساو له فى المقدار و إلا لم يكن صوره له و مثالا

و حینئذ یلزم أن لا یرى ما هو أعظم من الجلیدیه لأن امتناع انطباع العظیم فی الصغیر معلوم بالضروره.

أجابوا عن الأول بأنه إذا کان رؤیه الشی ء بانطباع شبحه کان المرئی هو الذی انطبع شبحه لا نفس الشبح کما فی العلم بالأشیاء الخارجیه.

و عن الثانی بأن شبح الشی ء لا یلزم أن یساویه فی المقدار کما یشاهد من صوره الوجه فی المرآه الصغیره إذ المراد به ما یناسب الشی ء فی الشکل و اللون دون المقدار- غایه الأمر أنا لا نعرف لمیه إبصار الشی ء العظیم و إدراک البعد بینه و بین الرائی بمجرد انطباع صوره صغیره منه فی الجلیدیه و تأدیها بواسطه الروح المصبوب فی العصبتین إلى الباصره.

و الریاضیون

على أن الإبصار بخروج الشعاع من العین على هیئه مخروط رأسه عند العین و قاعدته عند المرئی.

ثم اختلفوا هؤلاء فی أن ذلک المخروط مصمت أو مؤلف من خطوط مجتمعه فی الجانب الذی یلی الرأس متفرقه فی الجانب الذی یلی القاعده و قیل لا على هیئه المخروط بل على استواء لکن ثبت طرفه الذی یلی العین و یضطرب طرفه الآخر على المرئی.

و قیل الشعاع الذی فی العین یکیف الهواء بکیفیته و یصیر الکل آله فی الإبصار.

و ما نسب إلى الإشراقیین و اختاره الشیخ الشهید شهاب الدین السهروردی- أنه لا شعاع و لا انطباع و إنما الإبصار بمقابله المستنیر للعضو الباصر الذی فیه رطوبه صقیله و إذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع یقع للنفس علم إشراقی حضوری على المبصر- فیدرکه النفس مشاهده ظاهره جلیه فهذه ثلاثه مذاهب فی الإبصار.

و الحق (۱) عندنا غیر هذه الثلاثه و هو أن الإبصار بإنشاء صوره مماثله له بقدره الله

۱- أقول ما اختاره قدس سره فی باب الإبصار مذهب فحل و رأی جزل مناسب لمقام التعلیم و التعلم إلا أن ما ذکره شیخ الإشراق قدس سره أیضا بمکان عال و در ثمنه غال یشیر إلى مقامات سنیه للنفس حیث إنه قدس سره صرح بأن النفوس أنوار ساذجه بلا ماهیه فإنها لا تبلغ إلى مقام إلا و تتجاوز عنه فلا حد لوجودها تقف عندها و الماهیه هی المحدوده بالحد الجامع المانع- فهی حکایه عن حد الوجود لو کان محدودا فطریقه المصنف ناظره إلى اتحاد المدرک- مع المدرک بالذات و طریقه الشیخ إلى اتحاده مع المدرک بالعرض الذی فی طریقه المصنف قدس سره کیف و الاتحاد مع المدرک بالذات یستلزم الاتحاد مع المدرک بالعرض- إذ الأشیاء تحصل بأنفسها فی الذهن فالماهیه فی النشأتین واحده و الوجود ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک مع أن تعدد حقیقه واحده إنما هو بتخلل غیرها أی شی ء کان- و العلم الإشراقی أیضا یقبل الشده و الضعف أ لا ترى

أن علم النفس بذاتها و قواها- و بدنها كلها إشراقى إذ الكل حاضر لها من باب حضور الشى ء لنفسه الذى مرجعه عدم انفكاك الشى ء عن نفسه مع تفاوتها بل علمها بذاتها حين نسيت ربها فأنساها نفسها حضورى- و حين عرفت نفسها فعرفت ربها أيضا حضورى و لكن أين هذا من ذاك و أين التراب و رب الأرباب و كيف لا يدرك الأشياء بالإضافه الإشراقيه و الوجود الصرف الذى هو مناط وجود المدرك و كل وجود ما هو فيه لم هو كما أن ما هو فيه هو هل هو ١٨٠ و قال فى إلهيات الأسفار فى شرح ‌قوله ع: و كمال المعرفه التصديق به و ذلك لأن من عرف معنى واجب الوجود أنه الوجود المتأكد الذى لا أتم منه الذى يفتقر إليه الممكنات- و الوجودات الناقصه الذوات فقد عرف أن لا بد أن يكون فى الوجود موجود واجب الوجود- و إلا لم يوجد موجود فى العالم أصلا و اللازم باطل فكذا الملزوم فحقيقه الوجود إذا عرفت على وجه الكمال و هو أن يكون معلومه بالعلم الحضورى الشهودى إذ قد ثبت فيما سبق أن الصوره العلميه فى الوجود لا بد و أن يكون نفس حقيقته المعلومه إلى آخر ما قال و قد حصر قدس سره العلم الحضورى فى موردين بل هذا بحسب الجليل من النظر و أما الإيرادات فمدفوعه عن الشيخ- أما الأول فبأن المادى بالنسبه إلى المبادى غير مادى و قد نقله قدس سره عن السيد المحقق الداماد قده فى مبحث المثل من السفر الأول فكذا بالنسبه إلى النفس بحسب مقامها السر و الخفى. و أما الثانى فما ذكره الشيخ قده من أن أحدهما فى عالم المثال و هو موجه- و المصنف قدس سره لم يذكر وجها لقوله لا وجه له. و أما الثالث فبأن قوله و الإدراك ليس إلا حصول صوره الشى ء للمدرك- و حصول الشى ء لأمر لا بد فيه من خصوصيه و عليه منقوض بصوره علم الشى ء بنفسه حيث يقول الجميع فيها باتحاد العالم و المعلوم و بصوره اتحاد العالم فى العلم بالغير حيث يقول هو قدس سره و فرفوريوس و قوم آخرون بذلك فيها و وحده النفس طور آخر من الوحده. و أما الرابع فبأن التسميه قد وضح وجهها بما ذكرناه و إنما بسطنا الكلام فيه- مع كونه خروجا عن طور هذه التعليقه لكونه قدس سره قد زيف هذا المذهب فى كثير من كتبه كالأسفار و العرشيه و حاشيه حكمه الإشراق و غيرها و إنى قد وجدته حقا فلم أكتم الحق و كشفت عن وجهه الأستار و أبرزت لك بعض ما فيه من الأسرار بشرط صونه عن الأغيار و الله بينى و بينك، س ره

من عالم الملكوت النفسانی مجرده عن الماده الخارجیه حاضـره عند النفس المدرکه- قائمه بها قیام الفعل بفاعله **لا** قیام المقبول بقابله.

و البرهان عليه يستفاد مما برهنا به على اتحاد العقل بالمعقول فإنه بعينه جار فى جميع الإدراكات الحسيه و الوهميه.

و قد نبهنا على هذا المطلب فى مباحث العقل و المعقول و قلنا إن الإحساس مطلقا- ليس كما هو المشهور من عامه الحكماء أن الحس تجرد صوره المحسوس بعينه من مادته- و يصادفها مع عوارضها المكتنفه و كذا الخيال يجردها تجريدا أكثر لما علم من امتناع انتقال المنطبعات بل الإدراكات مطلقا إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صوره أخرى نوريه إدراكيه يحصل بها الإدراك و الشعور فهى الحاسه بالفعل و المحسوسه بالفعل- و أما وجود (۱) صوره فى ماده فلا حس و لا محسوس إلا أنها من المعدات لفيضان تلك الصوره مع تحقق الشرائط.

و قد نص على ما اخترناه فى باب الإبصار الفيلسوف المعظم فى كتابه المعروف بأثولوجيا بما نقلنا من كلامه هناك و أيضا ما سوى هذا المذهب المنصور من المذاهب الثلاثه المشهوره يرد على كل منها مفاسد شتى أما مذهب الانطباع فى الجليديه و مذهب خروج الشعاع فالكتب مشحونه بذكر ما يرد على كل منهما.

۱- لا شك أن الأصول المبرهن عليها فى أبحاث العاقل و المعقول من العلم الأعلى- تعطى أن المدرك صوره مجرده عن الماده و أن المدرك لها هى النفس المجرده لكن هذا لا يغنى عن البحث الطبيعى عن الرابطه الموجوده بين القوه الجسمانيه المنطبعه فى البدن- و بين الماده الخارجيه بعد ما تحقق بالحس و التجربه وجود رابطه بين الإدراك و بين البدن و الماده الخارجيه فالبحث عن الانطباع و خروج الشعاع بعد ثبوت تجرد الصوره المدركه على حاله من دون أن يستغنى عنها كما هو ظاهر، ط مد

و أما الذى اختاره صاحب المطارحات فيرد عليه أيضا أمور.

منها أن البرهان قائم على أن الجسم المادى و ما يعرضه من الصفات لا يمكن أن يتعلق به الإدراك إلا بالعرض كما مر ذكره سابقا.

و منها أن الأحول يدرك صورتين فلو كان المدرك هو بعينه الأمر الخارجى لزم أن يدرك ما لا وجود له فى الخارج و القول بأن إحداهما فى الخارج و الأخرى فى الخيال أو فى عالم المثال مما لا وجه له.

و منها أن الصوره الواحده الخارجيه إذا نظر إليها جماعه كثيره لزم على هذا الرأى أن تكون مدركه لتلك النفوس كلها و الإدراك ليس إلا حصول صوره الشى ء للمدرك و حصول الشى ء لأمر لا بد فيه من خصوصيه و عليه و العله بالذات إنما هى فاعل و غايه و صوره و ماده و الشى ء لا يكون حاصلا بالذات إلا لشى ء من علله و أسبابه الذاتيه فلو حصلت و وجدت تلك الصوره للنفس لكان النفس إحدى العلل الذاتيه لوجوده لها لكنها ليست ماده و لا صوره لها و هو ظاهر و لا فاعله إياها و إلا لزم تكثر العلل الفاعله لشخص واحد و لا غايه أيضا إذ الشى ء الواحد لا يكون له غايات كثيره.

و منها أن تسميه هذه الإضافه من النفس التى بواسطه البدن إلى أمر جسمانى- ذى وضع بالإضافه النوريه مما لا وجه له إذ الإضافات التى يكون بين الأجسام أو بواسطه الأجسام و ما فيها ليست إلا إضافه وضعيه لا غير كالمحاذات و المجاوره و التماس و التداخل و التباين و غير ذلک و جميع هذه النسب و الأوضاع إضافات ماديه ظلمانيه لما تقرر أن النسبه الوضعيه من موانع الإدراک لأنها من لوازم الماديه و مدار الإدراک على تجرد الصوره عن الوضع و المقدار المادى و أما العلاقه و النسبه النوريه- فهى ما يكون بين الشى ء و عله وجوده فإن الوجود عين الظهور و الفاعل و الغايه هما مبدأ وجود الشى ء و الماده و الموضوع هما مبدأ قوه الشى ء و إمكانه و قد يكونان مبدأ عدمه و خفائه لقبولهما ضد ذلك الشى ء فثبت أن الحرى باسم الإضافيه الإشراقيه- هى النسبه التى بين فاعل الصوره و ذاتها و هى إنما يتحقق على ما قررناه فى الإبصار

بين النفس و الصوره الفائضه منه على ذاتها و كأن ما اخترناه كان مذهب الأوائل- و الاسم واقعا عليه فوقع فى النقل تحريف لغموض المذهب و قصور فهم الناقل و إذا دل البرهان على أن الرؤيه بحضور صوره مجرده عن الماده الخارجيه للنفس و بطل القول بالشعاع- و بانطباع الصوره فى الجليديه و ما يجرى مجراها فثبت و تحقق ما ادعيناه فلنذكر تفاصيل ما يرد على كل من المذهبين الآخرين المشهورين

فصل (۷) فيما تمسک به أصحاب الانطباع و تعقيبه بما يرد عليهم و ذكر حجه النفاه قد تمسكوا بوجوه

أحدها و هو العمده أن العين جسم صقيل نورانى

و كل جسم كذلك إذا قابله جسم كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآه أما الكبرى فظاهر و أما الصغرى فلما يشاهد من النور فى الظلمه إذا حک المتنبه من النوم عينه و كذا عند إمرار اليد على ظهر الهره السوداء و لأن الإنسان إذا نظر إلى نحو أنفه قد يرى عليه دائره من الضياء و إذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده و ذلک لامتلاء العين من النور فى ذلک الوقت و إن غمض إحدى العينين يتسع ثقب العين الأخرى و ما ذلک إلا لأن جوهرا نورانيا ملأه و لأنه لو لا انصباب الأرواح النورانيه من الدماغ إلى العين لما جعلت ثقبتا الأنوار مجوفتين.

و هذا بعد تمامه إنما يدل (۱) على انطباع الشبح فيه لا كون الإبصار به.

و ثانيها أن سائر الحواس إنما تدرک المحسوس

بأن يأتى صورته إليها لا بأن يخرج منها شى ء إلى المحسوس فكذا الإبصار.

و أجيب بأنه تمثيل بلا جامع

۱- قد تقدم أن اختصاص الإبصار و كذلک سائر الإحساسات بمعنى حصول الصوره العلميه بالنفس لا يغنى عن البحث عن كيفيه الإحساس المادى بمعنى حصول نتيجه التفاعل المادى بين القوه الجسمانيه و بين الماده الخارجيه فما وقع فى كلامه ره فى رد القول بالانطباع أو الشعاع من التمسک بأن الإدراک للنفس لا غير لا يصلح ردا لشى ء، ط مد

أقول فی سائر الحواس لا إتیان و لا خروج بل لفیضان صوره مناسبه للمحسوس متمثله عند النفس فالجامع متحقق و لکن لا یلزم مطلوبهم من الانطباع فی عضو البصر.

و ثالثها أن من نظر إلی الشمس طویلا ثم أعرض عنها

تبقی صورتها فی عینه زمانا.

و دفع (۱) بأن الصوره فی خیاله لا فی عینه کما إذا غمض العین.

و رابعها أن الشی ء بعینه إذا قرب من الرائی

یری أکبر مما إذا بعد عنه و ما ذلک إلا لأن الانطباع علی هیئه مخروطه من الهواء المشف رأسه متصل بالحدقه و قاعدته سطح المرئی حتی أنه وتر لزاویه المخروط و معلوم أن وترا بعینه کلما قرب من الزاویه- کان الساق أقصر و الزاویه أعظم و کلما بعد فبالعکس و الشبح الذی فی الزاویه الکبری- أعظم من الذی فی الصغری و هذا إنما یستقیم إذا جعلنا موضع الإبصار هو الزاویه علی ما هو رأی الانطباع لا القاعده علی ما هو رأی خروج الشعاع فإنها لا تتفاوت.

و أجیب بأنا لا نسلم أنه لا سبب سوی ذلک کیف و أصحاب الشعاع أیضا یثبتون سببه- علی أن استلزام عظم الزاویه عظم المرئی و صغرها صغره محل نظر

و خامسها أنه لو لا الإبصار لأجل انطباع الأشباح فی الجلیدیه لکانت خلقه العین

علی طبقاتها (۲) و رطوباتها و شکل کل واحد منها معطله فإن الفائده فی کون

۱- و الصواب کما قال الفاضل القوشجی إن الصوره فی الحس المشترک إذ فرق بین حاله المشاهده و حاله التخیل و لا شک أن تلک الحاله حاله المشاهده، س ره

۲- و قد نظم هذه بالترتیب بالفارسیه هکذا-ء کرد آفریدگار تعالی بفضل خویش چشمت بهفت پرده و سه آب منقسم صلب و مشیمه شبکه زجاج آنگهی جلید پس عنکبوت و بیض و عنب قرن و ملتحم. و لما تکلم قدس سره فی بعضها و کان فی معرفتها و معرفه نضدها دلاله علی حکمه الله تعالی و عنایته لا بأس بتبیین ما لها فنقول الطبقه الصلبه طبقه منشؤها و منبتها أطراف الغشاء الصلب الذی یلی العصبه المجوفه و قد بین فی علم التشریح إن فی داخل القحف غشاءین أحدهما غلیظ و الآخر رقیق و هما محیطان بالدماغ و لذا یقال لهما إما الدماغ- کما إن فی خارجه غشاء یقال له الغشاء المجلل للقحف و الطبقه المشیمه طبقه- تتنسج من أطراف الغشاء الرقیق و من العروق و الشراءین و لکثره العروق و الشراءین فیها شبهت بالمشیمه أو لاشتمالها علی الشبکه اشتمال المشیمه علی الجنین و الشبکیه طبقه منشؤها أطراف العصب المجوف و هی محتویه علی الزجاجیه و الجلیدیه من ورائهما- إلی العنکبوتیه التی بین الجلیدیه و البیضیه احتواء الشبکه علی الصید و لهذا سمیت بها و قیل لاشتباکها

بالعروق الكثيره التى تنفذ فيها من الغشاء الرقيق و الرطوبه الزجاجيه رطوبه صافيه غليظه القوام بيضاء تضرب إلى قليل حمره مثل الزجاج الذائب يشتمل على النصف الآخر من الجليديه إلى أعظم دائره منها لتغذوها فإن الجليديه رطوبه فى غايه البياض و الصفاء و النور و لا يمكن استحاله الدم إليها دفعه فاحتيج إلى متوسط بينها و بين الدم و هو زجاجيه و صفاء الزجاجيه لأنها تغذو الصافى- و حمرتها لأنها من جوهر الدم و غلظتها لئلا تسيل و تتفرق و إنما أخرت عن الجليديه- لأن مددها يأتى من الدماغ بتوسط الشبكيه فوجب أن تتصل بها و ليكون إلى مبدإ الغذاء أقرب و الرطوبه الجليديه و تسمى بالبرديه أيضا رطوبه شبيهه بالجليد فى الجمود و الصفا و هى أفضل أجزاء العين إذ بها يقع الإبصار و لها الرئاسه و البواقى خادمه و نافعه و وقايه لها و لأشرفيتها جعلت فى الوسط و هى مرآه تنطبع فيها مثل الأشياء- و العنكبوتيه طبقه مثل نسج العنكبوت رقيقه جدا تغشى الظاهر من الجليديه- و منشؤها أطراف الشبكيه و هى حاجزه بين الجليديه و البيضيه لأن البيضيه فضله غذاء الجليديه و ملاقات الفضول على الدوام مضره و إنما جعلت رقيقه فى الغايه لئلا يمنع الأضواء و الأشباح من الجليديه و البيضيه رطوبه شبيهه ببياض البيض لونا و صفاء و قواما و إنما جعلت قدام الجليديه لتحجب عنها الأضواء القويه فتقع عليها تدريجا فلا تقهرها و لئلا يجففها الهواء بسبب سد هذه الرطوبه تنديه هذه الرطوبه لها و لتحجز بينها و بين العنبيه فلا تتأذى بصلابه العنبيه و خشونتها و العنبيه طبقه ثخينه الجرم ظاهرها صلب لاتصاله بالقرنيه و باطنها لين كأنه لحم اسفنجى ذو خمل و خشونه و فى وسطها ثقبه محاذيه للجليديه ينفذ فيها النور مثل ثقبه العنب عند نزعه من العنقود و لهذا سميت عنبيه و فائدتها أن تمسك البيضيه عن التبدد و أن يكون ما ينفض إلى العين من الفضول- يمنعه ذلك من الوصول إلى الحدقه و لونها الطبيعى عند أرسطو هو الأكحل فإنه يجمع البصر و يقويه و يعدل الضوء و عند جالينوس هو الأزرق فإن الأكحل يكثف الروح كثفا شديدا و يجمعه جمعا مستكرها و الأزرق لما فيه من البياض يبسط الروح و يخلخله و يزيد فى مادته فيقوى البصر بذلك و يقال إن أرسطو كان أكحل و جالينوس كان شديد الزرقه و القرنيه طبقه صلبه مشفه مثل القرن الأبيض المرقق بالنحت و منشؤها الطبقه الصلبه و هى وقايه لما تحتها من الطبقات و الرطوبات و لذلك جعلت صلبه ذات أربع طبقات كطبقات القرن حتى لو أصابت أحدها آفه سلمته الأخرى و قيل لذا سميت بالقرنيه و جعلت شفافه لئلا يحجب الشعاع عن النفوذ و منزلتها من الجليديه منزله زجاج القنديل من السراج يمنع الآفات الخارجيه و لا يحجب النور عن البروز و الطبقه الملتحمه حجاب غضروفى صلب مشف ثخين مختله بعضل حركه المعتله يمتلىء لحما أبيض دسما لتلين العين و الجفن أيضا و لا يجف بكثره الحركه و ملاقاه الهواء و منشؤها عند بقراط هو الغشاء الصلب الذى فوق القحف و عند روقس هو الغشاء الصلب الداخل و هى تلتحم حول القرنيه و لا تغشاها كما تغشى سائر الطبقات و لذلك سميت به كل ذلك مصرح بها فى الطب، س ره

الجليديه صافيه أن يستحيل من الألوان و الفائده فى تفرطحها (۱) أنه لو كانت خالصه

۱- التفرطح التعريض القليل فى قدامها و أما مؤخرها فيميل إلى الطول ليمكن فى العصب المجوف، س ره

الاستداره لكانت لا- تلقى من المحسوس إلا- على اليسير فلما عرضت قليلا- صارت آخذه منه أجزاء كثيره و العنبيه إنما ثقب وسطها لئلا يمنع وصول المحسوس إلى الرطوبه الجليديه و القرنيه إنما لم يثقف لأنها رقيق أبيض صاف فلا جرم لا يمنع الضوء و لا الشبح الذى يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين.

و أجيب بأن هذه الحجه غير برهانيه إذ من الجائز أن يكون لخلقه العين على طبقاتها و أشكالها و رطوباتها فوائد أخرى سوى الانطباع.

و سادسها أن الممرورين قد يبصرون صورا مخصوصه متمايزه

و هى غير موجوده فى الخارج و لا بد لها من وجود لامتيازها و تعينها فهى لا محاله موجوده فى البصر أو فى جزء من أجزائه و إذا ثبت كيفيه الإبصار فى بعض المواضع و أنها بالانطباع ثبت فى غيره أيضا لعدم الفرق.

و أجيب (۱) بأن ذلك يدل على أن الإبصار فى هذا النوع بالانطباع و لا- يدل على أن إبصارنا للموجودات الخارجيه لأجل انطباع صورها.

۱- الأولى أن يقال إن تلك الصور فى الحس المشترك فإنه كما ينتقش بالصور من الحواس الظاهره كذلك ينتقش بها من الباطن كما فى النوم و شبهه إذ المانع من انتقاشه من الباطن إما اشتغاله بما يورده الحواس و هو يزول بالنوم أو بالضعف الفطرى فى الحواس أو بالاستعانه بما يوجب الوهن فيها كما تقرر فى موضعه و أما استعمال العقل للمتخيله فى مآربه من الأمور الغير المحسوسه و هو يزول فى حاله المرض و فى بعض الأعراض كالبرسام و نحوه يزول الأول أيضا إما لضعف الروح البخارى و قلته عن الانبساط إلى الظاهر و إما لقوه تلك الصور الباطنه لآفه فى الدماغ فعند رفع المانعين كل ما يخترعه المتخيله فى الصور الخياليه يشاهده الحس المشترك ثم يحفظه الخيال ثانيا فإن القوى الباطنه كالمرايا المتعاكسه و الحس المشترك مع ذلك كمرآه ذات وجهين وجه له إلى الظاهر و وجه له إلى الباطن. إن قلت ما قال المجيب إن ذلك يدل إلخ قد تعرض المستدل لدفعه بقوله و إذا ثبت كيفيه الإبصار إلخ- قلت ما تعرض لدفعه غير هذا فإن ذلك هو التفرقه بين الأصحاء و أصحاب المره- و هذا هو التفرقه بين الصور الموجوده و الصور الغير الموجوده على أنه يمكن حمل جوابه على أن إثبات كيفيه الإبصار فى بعض المواضع لا يكفى، س ره

أقول الحق أن هذه الحجه قويه على إبطال مذهب الشعاع و مذهب (۱) من يرى أن الرؤيه تتعلق بالصوره الخارجه من غير شعاع لكن لا يضر مذهبنا بل يؤكده (۲).

و سابعها أن شبح المرئی یبقی فی الخیال حتی یمکننا تخییله متی شئنا

و إذا كانت القوه الخياليه تأخذ شبح المتخيل فكذلك القوه الباصره.

و أجيب بأنه مجرد تمثيل ثم الفارق أنا إنما أثبتنا الأشباح الخياليه لأنه لما لم يمكن تحصيل صوره فی الخارج لم يكن بد من إثباتها فی الخيال و أما الإبصار فلتحقق المبصر فی الخارج لم نحتج إلى إثبات صوره منطبعه فی القوه الباصره بل أمكننا أن نقول إن الإبصار حاله إضافيه بين القوه الباصره و بين المبصرات الموجوده فی الخارج.

۱- أقول لا قوه لها عليه فإن من يقول إن ثانی ما يراه الأحول أو ما فی المرايا و نحوها فی عالم المثال يقدر على أن يقول ما يراه الممرورون فی ذلک العالم- و لهم يحصل إضافه إليه، س ره

۲- فإنه إذا كانت المبصرات بالذات فيما لها صور فی المواد فی عالم النفس مع هيآتها و أشكالها و أوضاعها و جهاتها و قربها و بعدها و غير ذلک بحيث لا يشذ عنها شی ء مما لها حال كونها فی المواد إلا الماده نفسها و كانت المبصرات بالعرض خاصه خارجه عن عالمها كانت صور الممرورين فی عالم نفوسهم و من صقعها و منشئاتها على نهج أوضح و أجلى فإن الأول فيه خفاء على غير أهله و لا يصدقون به، س ره

و أما أدله نفاه الانطباع

فالحجه الأولى

ما ذكره جالينوس و هو الذى عول عليه القوم أن الجسم لا ينطبع فيه من الأشكال إلا ما يساويه فلو كان الإبصار بالانطباع لاستحال منا أن نبصر إلا مقدار نقطه للناظر لكنا نبصر نصف كره العالم.

و اعترضوا على هذه الحجه بوجوه- أحدها أن الجسم الصغير مساو للكبير فى قبول الانقسامات بغير نهايه فلم لا يجوز أن يقبل شكله.

و ثانيها هب أن البصر لا ينطبع فيه إلا ما يساويه لكن النفس بالمقايسه يعلم أن ما صورته هذا يكون مقداره بهذه النسبه كما فى النقوش المصوره فى الجدران و غيرها من الأشياء و ثالثها المعارضه بالصوره المشاهده فى المرآه من نصف كره العالم فإذا جاز انطباع العظيم فى الصغير فى المرآه فليجز فى البصر.

و رابعها المعارضه بالصور الخياليه فإنا نتخيل بحرا من زيبق و جبلا من ياقوت و هذه الصوره لا محاله موجوده لتميزها و تعينها و تأثيرها فى النفس و ليس وجودها فى الخارج فهى لا محاله فى محل منا و كذا الصور التى يشاهدها الممرورون- فإنهم قد يشاهدون صورا عظيمه هائله فلا بد لها من محل فإن كان محلها أمرا جسمانيا من بدننا فحينئذ يكون الشى ء العظيم منطبعا فى المحل الصغير فليجز فى الإبصار مثله- و إن كان المدرك لذلك النفس فهو غير صحيح.

أما أولا فلأنهم استدلوا على أن المدرك للجزئيات يستحيل أن يكون هو النفس- و أما ثانيا فلأنه إذا عقل انطباع صور المتخيلات و المبصرات فى النفس مع أن لا مقدار لها و لا حجم أصلا فلأن يعقل انطباع الصور العظيمه فى الحجم الصغير كان أقرب.

و أما ثالثا فلأنه إذا جاز انطباع تلك الصور فى النفس فصح القول بالانطباع- و صار النزاع بعد ذلك فى محل الانطباع نزاعا آخر.

و الجواب أما الأول فهو ركيك جدا لأن الجسم الصغير كونه موافقا للجسم

الکبیر فی عـدد التقسـیمات لا یوجب أن یساویه فی المقدار و لا فی مقدار الأقسام- و أما الثانی فالإبصار (۱) أمر دفعی لیس فیه مقایسه و استدلال.

و أمـا الثـالث فـالقول بانطبـاع الصور فی المرآه کـالقول بانطباعه فی الجلیـدیه فی البطلان و سـبب الرؤیه هناک شـی ء آخر غیر الانطباع کما ستعلم.

و أما الرابع فهـذه الصور الخیالیه و التی یشاهـدها الممرورون لیس فی محل عندنا- حتی یلزم أن یکون محلها إما جزءا جسـمانیا منـا أو نفسـا بـل هی صور معلقه یقیمهـا النفس- و یحفظهـا مـا دامت تشاهـدها و الـذی اسـتدلوا علیه لیس إلاـ أن محـل الصور الجزئیه- لا یمکن أن یکون هو النفس و أن القوه العاقله لا تدرک الجزئیات بذاتها المجرده.

و أمـا أن کـل إدراک فهو بحلول الصوره فی جوهر المـدرک فلم یقم علیه برهان و لا حجه- و قولهم إن انطباع المقـدار العظیم فی مقـدار الصـغیر أقرب إلی العقل من انطباع المقدار العظیم فیما لا مقدار له مع أنه مجرد قیاس تمثیلی بلا جامع غیر وارد هاهنا إذ قد علمت أن المقیس علیه أعنی النفس لیست محل الصور الخیالیه.

ثم من المعلوم الواضـح أن کل مقـدارین فإما أن یتساویا أو یتفاضـلا و متی تفاضـلا کانت الفضـله خارجه فیمتنع انطباع المقدار العظیم فی المقدار الصغیر.

و أما الشـی ء الذی لا مقدار له ففیه تفصیل ذهل عنه الأکثرون و لهذا اعترض صاحب (۲) المباحث علی الشیخ و أصحابه بأنهم لمـا جوزوا أن یکون محـل المقـادیر هو الهیولی التی لاـ مقـدار لها فی ذاتها فکیف یسع لهم أن یحتجوا علی القول بالانطباع فی بـاب الإبصـار بـأن الصوره الخیـالیه قـائمه بالخیـال أو النفس فـإذا جـاز انطباعها فی النفس- فلیجز انطباعها فی البصـر فإن انطباع العظیم فی المحل الصغیر أقرب إلی العقل من انطباعه فیما لا مقدار له.

أقول فرق بین أن یکون الشـی ء متعینا فی الخارج بأنه لا مقـدار له و ذلک کالنقطه و النفس مطلقا و کالخط و السـطح باعتبار و بین أن یکون الشی ء فی نفسه یمکن له أن

۱- ممنوع بل التجربات و الأبحاث الدقیقه داله علی ذلک، ط مد

۲- أی للذهول و التفصیل اعترض، س ره

يتقدر بشـى ء و أن لا يتقدر بأن يكون ذاته فى ذاته بحيث لا يكون متقدرا و لا لا متقدرا- بل يقبل كلا من الأمرين من خارج و ذلـك كـالهيولى التى نسـبتها إلى جميع المقادير على السواء و كـذا نسـبتها فى ذاتها لأن يتكمم و أن لا يتكمم على السواء لأنها مبهمه الذات غير متحصله و ذلك بخلاف ما إذا تحصل شى ء بأنه لا مقدار له كالنقطه أصلا- أو بأن له مقدارا من جهه كالخط أو بأن له مقدارا صـغيرا كالخردله فاسـتحال للنقطه أن يقبل مقدارا مطلقا و للخط أن يقبل مقدارا سطحيا أو جسميا و للخردله أن يقبل مقدارا عظيما و ليس بمستحيل للهيولى أن يقبل المقادير كلها.

الحجه الثانيه

أن الإبصار لو كان بالانطباع لما كنا نفرق بين القريب و البعيد- فإن المبصـر إذا كان هو الشبح المنطبع فى العين فذلك الشبح لا يختلف حاله بأن يرتسم من شـى ء بعيد أو شـى ء قريب كما أن الجسـمين إذا حضر عند الرائى أحدهما من مكان قريب و الآخر من مكان بعيـد فالرائى لا يعرف من حيث الإبصار أن أحـدهما من مكان قريب و الآخر من مكان بعيد لكن الإحساس بالقرب و البعد حاصل فيبطل الانطباع.

و الجواب بأنه لم لا يجوز أن ينطبع فى الرائى صور المسافات الطويله و القصيره- فلا جرم صح منه أن يدركها.

الحجه الثالثه

أن الرطوبه الجليديه إن كانت غير ملونه وجب (١) أن لا يتشبح بالأشكال و الألوان كالهواء و إن كانت ملونه لزم محالان.

أحدهما أن يختلط لون المرئى بلونها فلا يحصل الإحساس بلون المرئى.

و ثانيهما أن لا يتأدى الشـكل و اللون الحاصل فى سطحه إلى ما وراءها من ملتقى العصبتين كما فى الجسم الملون إذا انطبع على سطحه شكل و صوره فإنه لم يتأد إلى ما وراءه.

الحجه الرابعه

أن المبصرات لو انطبعت فى الجليديه لكان يمكننا أن نحس تلك

١- فيه أنه منقوض بالماء الصافى و البلور و نحوهما فإنها غير متلونه مع أنها متشـبح بها و الحل أن الجليـديه و إن لم تكن متلونه لكن لها قوام كالماء لا كالهواء- و كل ما له قوام و ميز متلون متشـبح فما سيقول إن هاتين الحجتين قويتان إلخ غير موجه إلا فى الأخيره، س ره

الصوره منطبعه فيها كما أن الخضـره متى انعكست عن جسم إلى الجدار أمكننا أن ندركها و لكنا إذا نظرنا إلى الصوره المنطبعه فى الجليـديه وجـدنا يختلف مواضـعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين و لو كانت الصوره منطبعه لكان محل انطباعها معينا فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات و حيث اختلفت فعلمنا أن الصوره غير منطبعه فيها.

أقول هاتان (١) الحجتـان قويتـان على من قـال بانطباع صوره المرئى فى الجليـديه- و نحن لا نقول به بل بأن الصوره متمثله عند النفس من غير انطباع و لا حلول كما مر.

الحجه الخامسه

زعم جالينوس أنه لو كان يخرج من المبصـر شـبح إلى الجليديه- لكان قد نقص المبصـر أو اضمحل على طول الزمان و هذا فى غايه السـقوط لأن أصحاب الانطباع لا يقولون بانفصال شى ء من المبصر إلى البصر بل بأن مقابله الجليديه سبب لاستعدادها لأن يحدث فيها من المبدإ صوره مساويه لصوره المرئى فتلك الصوره الحادثه هى الإبصار.

الحجه السادسه

أن الفاعل الجسـمانى لا يمكنه أن يفعل فى الجسم البعيد إلا بعد فعله فى الجسم القريب فلو كان المرئى قد فعل اللون و الشـكل المخصوص فى العين- لكان قد فعلها فى الهواء المتوسط و ليس كذلك بشهاده الحس.

و جوابه (٢) أن ما ذكرتم بعد تسـليمه إنما يلزم إذا كان القريب مسـتعدا لقبول الفعل كالبعيد و ليس فى الهواء استعداد أن ينطبع فيه صوره المرئى

فصل (٨) فيما قاله أصحاب الشعاع

و اعلم أن علم المناظر و المرايا فن على حده اعتنى به كثير من المحققين و بنوا

١- الحجه الأولى فيها منع أن يكون الوارد من اللون على البصـر بأى وجه ورد باقيا على خلوصه و لا طريق للمستدل إلى إثباته و الحجه الثانيه فيها أن الـذى يراه الناظر فى جليديه ناظر آخر شـى ء غير الصوره البصـريه التى يتحقق بها الإبصار و قد صح ذلك، ط مد

٢- أى لا نسـلم أولا أن الجسـمانى لا يفعل فى البعيد إلا بعد فعله فى القريب فإن الشمس تفعل الضوء و الحر هاهنا و لا تفعلهما فى القريب منها، س ره

الکلام فیه علی خروج الشعاع بمعنی وقوعه من العین إلی المرئی کما یقع من الشمس و القمر و سائر الأجسام النیره علی ما یقابلها علی هیئه شکل مخروط رأسه عند النیر- و قاعدته عند ما یقابله فهذا مما یستدعی الظن بأن الرؤیه بخروج الشعاع من البصر- و یکون المرئی هو ما یقع علیه الشعاع و لکنا قد أقمنا البرهان علی أن المحسوس لکل حاسه هو الصوره الإدراکیه المفارقه عن الماده لا التی هی فی ماده جسمانیه و مع ذلک لا بد فی الإبصار من مقابله البصر لما یقع صورته عند القوه المدرکه و البصر کالنقطه- و مقابله النقطه مع الجسم یوجب أن یتوهم بینهما شکل مخروط (۱) (۲) و نحن لا ننکر أیضا تحقق الشعاع من البصر إلی المرئی صورته لکن نقول لا بد فی الرؤیه من حصول صوره المرئی للنفس و جمیع ما ذکره أصحاب الشعاع غیر مناف لما ذهبنا إلیه و إن وافق رأیهم أیضا فإن الموافقه بین المذهبین المتخالفین فی کثیر من اللوازم غیر مستبعد.

کقولهم إن الشی ء إذا بعد یری أصغر مما إذا قرب لأن المخروط یستدق فیضیق زوایاه التی عند الباصره و یضیق (۳) لذلک الدائره التی عند المبصر و کلما ازداد

۱- و لکن کل ذلک له مدخل عنده قدس سره بنحو الإعداد، س ره

۲- هذه هی النصفه التی لا مریه فیها لکن کان علیه ره أن یسلم مثله لأصحاب الانطباع أیضا لعدم مزاحمه قولهم قوله بإدراک النفس حقیقه، ط مد

۳- إن قلت الزوایا و الدائره تضیقان لکن المرئی لا یندمج و لا ینطوی فلیتصل قاعده الشعاع ببعض المرئی و لیبصر ذلک البعض و نحن نبصر کله و لکن صغیرا. قلت علی القول بالشعاع موضع الإبصار قاعده المخروط ففی البعد تلک القاعده کمرآه صغیره و المرآه الصغیره یتراءی فیها المرئی بشکله و لکن صغیرا کما أن سبب الصغر علی القول بالانطباع أن صوره المرئی تنطبع فی جزء من الجلیدیه بحیث یحدث فیه زاویه مخروط متوهم لا تحقق له رأسه مرکز الجلیدیه و قاعدته سطح المرئی و تلک الزاویه تصغر کلما بعد المرئی و تصغر بصغرها الجزئی الذی یقع فیها من الجلیدیه و لا شک أن المنطبع فی الأصغر أصغر فعندهم موضع الإبصار زاویه ذلک المخروط المتوهم و أما عدم وضوح المرئی البعید علی القول بالشعاع فلضعف الشعاع لتفاوته کیفا أی شده و ضعفا بحسب القرب و البعد من رأس المخروط و قاعدته، س ره

الشی ء بعدا ازدادت الزوایا ضیقا و الدائره صغرا إلی أن ینتهی فی البعد إلی حیث لا یمکن الإبصار.

و کقولهم یری الشی ء فی الماء أعظم منه فی الهواء لأن الشعاع ینفذ فی الهواء علی استقامه و أما فی الماء فینعطف الشعاع إلی السهم و یتراکم من سطح الماء إلی المرئی فیری المرئی أعظم لأن (۱) الزاویه التی بإزائه فی الجلیدیه بحالها فی العظم- و عظم المرئی تابع لعظم تلک الزاویه فبعضه (۲) ینفذ مستقیما و بعضه ینعطف علی سطح الماء ثم ینفذ إلی المبصر فیری فی الامتداد الشعاعی النافذ مستقیما و منعطفا معا من غیر تمایز و ذلک إذا قرب المرئی من سطح الماء و أما إذا بعد فیری فی الموضعین- لکون رؤیتهما بالامتدادین المتمایزین.

و کقولهم إذا غمضنا (۳) إحدی العینین و نظرنا إلی القمر نراه قمرین لأن الامتداد الشعاعی الخارج منهما ینحرف عن المحاذاه و یتقاطع سهماهما قبل الوصول إلی المرئی فلا یلتقی طرفاهما علی موضع واحد بل فی موضعین فیری المرئی اثنین.

و هکذا فی الأحول و إذا وضعنا (۴) السبابه و الوسطی علی العین مع اختلاف فی الوضع و نظرنا إلی السراج فإنا نراه اثنین و إذا نظرنا إلی إحدی الخشبتین الدقیقتین

۱- أی لا- کما فی الهواء إذ لا- تبقی بحالها فی العظم کما ذکر و إن المخروط یستدق کلما بعد المرئی و أما هاهنا فلتراکم الشعاع لعظم الزوایا و الدائره فتکون الدائره کمرآه کبیره فیکون المرئی کبیرا، س ره

۲- إن قلت الشعاع و الماء کلاهما بسیط و أجزاؤهما متشابهه فلو نفذت بالاستقامه أو بالانعطاف لاتفقت الکل فیهما. قلت سیأتی أن قوه الشعاع فی السهم فإذا اختلف بالقوه و الضعف جاز اختلافه فی الاستقامه و الانعطاف، س ره

۳- أی فتحناها بعد الغمض ففی أول الفتح بعد الغمض نری القمر أو غیره أی شی ء کان شیئین کأنه ینفصل أحدهما عن الآخر ففی العباره قصور کما تری، س ره

۴- بل إحداهما علی العین مع اختلاف فی الوضع أی وضع العین لا وضعهما- فالمراد بالوضع الوضع المقول المصطلح أی نضع الإصبع بحیث یغور جلد الجفن- و یخرج الحدقه فیخالف وضع العین الصناعی وضعه الطبیعی، س ره

المتحاذیتین للبصر مع اختلافهما فی القرب و البعد نری الأخری اثنین.

و کقولهم إذا نظرنا إلی الماء عند طلوع القمر فإنا نری فی الماء قمرا بالشعاع النافذ فیه و فی السماء قمرا بالشعاع المنعکس من سطح الماء.

هکذا نقل بعض العلماء عنهم و فیه ما لا یخفی (۱) من النظر و الأولی أن نری (۲) قمرا فی السماء بالشعاع النافذ إلی السماء بالاستقامه و نری قمرا فی الماء بالشعاع المنعکس من سطح الماء إلی السماء نعم هاهنا شی ء آخر و هو أنا قد نری فی الماء المقتصد فی اللون ثلاثه أقمار أحدها فی السماء بالشعاع النافذ إلیه مستقیما بلا واسطه- و الثانی و الثالث فی الماء أحدهما یری بالشعاع المنعکس إلی القمر من سطح الماء الظاهر- و الآخر یری بالشعاع النافذ فیه المنعکس من سطحه المقعر إلی القمر و من هذا القبیل رؤیه الشی ء اثنین عند توسط المرآه علی وضع خاص بیننا و بینه إحداهما بالاستقامه- و الأخری بالشعاع الممتد من الباصره إلی سطح الجسم الصقیل المنعکس منه إلی جسم آخر وضعه من ذلک الصقیل کوضع الباصره منه.

و کقولهم إن السبب فی رؤیه الشجر علی شاطی ء النهر منکوسا أن الشعاع إذا وقع علی سطح الماء ینعکس منه إلی رأس الشجره من موضع أقرب إلی الرائی- و إلی أسفله من موضع أبعد منه إلی أن یتصل قاعده الشجره بقاعده عکسها و النفس لا تدرک الانعکاس لتعودها برؤیه الأشیاء علی استقامه الشعاع فیحسب الشعاع المنعکس نافذا فی الماء فیری رأس الشجر أکثر نزولا- فی الماء لکونه أبعد منه و باقی أجزائه علی الترتیب إلی قاعده الشجره فیراها منکسا و بیان هذه الأمور و نظائرها علی التحقیق فی علم المناظر

۱- أقول لا غبار علیه غایته أن المتعلق أعنی قولنا فی السماء غیر مذکور فی الفقره الأولی و أما فی الثانیه فلم یقولوا نری قمرا فی الماء بل قالوا فی السماء لأن مذهبهم لیس الانطباع فی المرایا بل مذهبهم انعکاس الشعاع من المرآه إلی المرئی بحیث یحدث الزاویه هناک فإذا وقع فی مقابله الرائی جسم صیقلی- انعکس شعاع بصره منه إلی نفس ذلک الرائی فیری نفسه علی رأیهم لا صورته و شبحه لکن لا شعور له بالانعکاس فیتوهم أنه یراه بالاستقامه، س ره

۲- کذا،

فصل (٩) فی سبب الحول و فیما وقع الخلاف بین أصحاب الشعاع و أصحاب الانطباع فی سبب الحول

فزعم أصحاب الانطباع أن شبح المبصر أول ما ینطبع فی الرطوبه الجلیدیه- و الإبصار لیس عندها و إلا لکان الواحد (١) یری الاثنین کما إذا لمس شی ء بالیدین کان لمسین و لکن کما أن الصوره الخارجیه یمتد منها فی الوهم مخروط یستدق إلی أن یقع زاویته وراء سطح الجلیدیه کذلک الشبح الذی فی الجلیدیه یتأدی منه بواسطه الروح المصبوب فی العصبتین المجوفتین إلی ملتقاهما علی هیئه مخروط فیلتقی المخروطان و یتقاطعان هناک و وراء الملتقی لیس روح مدرک فحینئذ یتحد معهما صوره شبحیه واحده- عند الروح الحامل للقوه الباصره فإن لم یتأد (٢) الشبحان إلی موضع واحد بل ینتهی کل شبح عند جزء آخر من الروح الباصر فحینئذ ینطبع من کل شبح ینفذ عن الجلیدیه صوره أخری علی حده فیری الشی ء الواحد شیئین.

و قال أصحاب الشعاع هذا العذر فاسد لأنا إذا تکلفنا الحول و نظرنا إلی الشی ء نظر الأحول نراه أیضا اثنین کما یراه الأحول و نحن نعلم أن عند تکلفنا الحول لا یبطل ترکیب العصبتین فی داخل الدماغ فإن التقاءهما لیس علی وجه یبطل- و یعود متی شئنا و أیضا لو کان فی مقابلنا شیئان أحدهما قریب و الآخر بعید علی سمت واحد لکن لا علی وجه یحجب القریب البعید ثم نظرنا إلی الأقرب إلینا و جمعنا البصر علیه کأنا لا ننظر إلی غیره و إنا نراه واحدا و نری الأبعد فی هذه الحاله شیئین- و لو نظرنا إلی الأبعد کذلک کان الأمر بالعکس من ذلک فلو کان السبب فی الحول

١- کذا قال کثیر من الفضلاء و فیه أنه لو کان کذلک لسمع الصوت الواحد صوتین لمکان الصماخین و عدم التأدیه إلی واحد، س ره

٢- هذا و کان السبب الذی سینقله من أصحاب الشعاع یتم لو ثبت أنه لا یری الأحول الذی هو ذو العین الواحده الشی ء الواحد اثنین و لم أحققه، س ره

ما ذكروه من انحراف العصبتين لما تصور أن يرى فى حاله واحده أحد الشيئين واحدا و الآخر اثنين فليس السبب ما ذكره أصحاب الانطباع بل السبب (۱) فيه أن النور الممتد من كل عين على هيئه مخروط رأسه عند العين و قاعدته عند المرئى ثم إن قوه هذا النور و سلطنته فى سهم المخروط و سميناه خط الشعاع و خطا الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشى ء المبصر يتحدان على نقطه هناك و جمع البصر على الشى ء- يوجب إيقاع سهمى المخروط عليه فإذا جمعنا البصر على الشى ء الأقرب فقد وقع السهمان عليه و فى تلك الحاله يقع على الشى ء الأبعد من كل مخروط طرفه الوحشى دون السهم و دون طرفه الأنسى و المراد بالطرف الأنسى ما يلى المخروط الآخر و بالوحشى ما يقابله فيرى الأقرب بسبب التقاء السهمين عليه شيئا واحدا و الأبعد اثنين إذ يقع السهمان الخارجان من البصر بعد تقاطعهما فى الأقرب إلى جنبيه ما يخرج من العين اليمنى إلى جنبه الأيسر و ما يخرج من العين اليسرى إلى جنبه الأيمن و أما إذا جمعنا البصر على الأبعد فقد وقع السهمان عليه فى موضع واحد و على الأقرب فى موضعين و على جنبيه لكن السهم الخارج من العين اليمنى يقع على جنبه الأيمن و الخارج من اليسرى على جنبه الأيسر فيرى الأبعد شيئا واحدا و الأقرب اثنين و هكذا حال الأحول فإن سهمى مخروط عينيه لا يلتقيان على شى ء واحد بل يقع كل واحد على ما يليه من القاعده أو يلتقيان من العينين فى الهواء قبل الوصول إلى المرئى و إنهم أبدا يرون الأشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليها إلا أن يتكلفوا التقاءهما على شى ء واحد لو أمكن و حينئذ يرونه واحدا كما هو.

و اعلم (۲) أن أصحاب انطباع الأشباح ذكروا أسبابا أخرى للحول

۱- فرض حسن يوجه به الرؤيه البصريه توجيها حسنا غير أنه غير متعين- لجواز أن يفرض مكان خروج الشعاع من البصر إلى المبصر دخول الشعاع من نحو المبصر إلى البصر بعين الوضع الذى فرضوه فى كلامهم، ط مد

۲- هذان الوجهان ضعيفان أما أولا فلأنا إذا تكلفنا الحول أو كان فى مقابلنا خشبان قريب و بعيد و جمعنا النظر على أحدهما على ما مر لزم أن يكون الروح المصبوب متحركا و ساكنا فى حاله واحده على جمع النظر المذكور- و فى حالتين على تكلف الحول و أما ثانيا فلأنه يلزم أن يرى أكثر من الاثنين- كشبح السراج المرتسم فى الماء المتموج، س ره

منها حركه الروح الباصره يمنه و يسره فيرتسم الشبح فى بعض الأجزاء قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين و هو مثل الشبح المرتسم فى الماء الساكن مره و فى الماء المتموج مرارا كثيره.

و منها حركه الروح الذى وراء تقاطع العصبتين إلى قدام و خلف حتى يكون لها حركتان متضادتان واحده إلى حس المشترك و أخرى إلى ملتقى العصبتين فيتأدى إليهما صوره المحسوس قبل أن ينمحى ما تأدى إلى الحس المشترك أو الملتقى فحينئذ يحصل فى كل واحد منهما صوره أخرى مرئيه و الفرق بين هذا السبب و الذى قبله أن هذه الحركه المضطربه إلى قدام و خلف و كانت تلك يمنه و يسره

فصل (١٠) فى أنه لا بد فى الإبصار من توسط الجسم الشفاف

و اعلم أن الحجه على ذلك أن تأثير القوى المتعلقه بالأجسام فى شى ء و تأثرها عنه لا يكون إلا بمشاركه الوضع و منشأ ذلك أن التأثير و التأثر لا يكون إلا بين شيئين بينهما- علاقه عليه و معلوليه و هذه العلاقه متحققه بالذات بين القوه و ما يتعلق به من ماده أو موضوع أو بدن لأنها إما عله ذاته أو عله تشخصه أو كماله و متحققه بالعرض (١)

١- المراد بالتحقق بالعرض هو التحقق بالتبع مسامحه و إلا فالتحقق بالعرض هو التحقق المجازى و لا يدخل ذلك فى البراهين هذا و مع ذلك فالبيان ليس بيانا برهانيا و لو صح البيان كانت نتيجته أنه لا بد فى التأثر الجسمانى من كونه فى الخارج عن الجسم المؤثر و هو مع ذلك ممنوع لظهور تأثير الصور فى موادها و أجسامها و أما كون الجسم المتأثر ذا فصل و ابتعاد من الجسم المؤثر فلم يتبين بعد. و أما قوله و أما إذا كان الجسمان متجاورين متصلين فكأنهما كانا جسما واحدا إلخ فمن المعلوم أن المقدمه المشتمله على التشبيه شعريه لا برهانيه فالصحيح أن تبنى المسأله على التجارب دون البيان العقلى المحض، ط مد

بينها و بين ما له نسبه وضعيه إلى ذلك المتعلق به فإن العلاقه الوضعيه فى الأجسام- بمنزله العلاقه العليه فى العقليات إذ الوضع (١) هو بعينه نحو وجود الجسم (٢) و تشخصه

١- و ذلك لأن المقدار الذى يعد ماده الجسم الطبيعى لقبول القسمه الفكيه- و يقبل بذاته القسمه الوهميه من اللوازم الغير المتأخره فى الوجود للجسم الطبيعى- و من عوارض الماهيه له لا من عوارض الوجود كما صرح به مرارا فتلك الهيئه الحاصله بالنسبتين للأجزاء الحاصله فى قوام وجود الجسم داخله فى نحو وجوده و بها هويته و اعلم أن الوضع قد يطلق و يراد به كون الشى ء مجاورا أو محاذيا أو نحوهما لشى ء و هذا بالحقيقه نوع من مقوله الإضافه و يطلق و يراد به الهيئه الحاصله للجسم بسبب نسبه بعض أجزائه إلى بعض فى الجهات و بسبب نسبتهما إلى الخارج- و هذا هو المقوله كالقيام فإنه هيئه حاصله للقائم بكله بسبب الوضع الإضافى و المجاوره المخصوصه للأجزاء و نسبتها إلى الخارج بحيث لو بقيت نسبه الأجزاء بحالها- و زالت النسبه بينها و بين الخارج لم يكن ذلك الوضع إذا تقرر هذا فنقول- الوضع الذى يقال إن تأثير القوى بمشاركته و عبر عنه بالعلاقه الوضعيه هو المعنى الإضافى كالمجاوره و المحاذاه و نحوهما و الذى هو بعينه نحو وجود الجسم و تشخصه لو سلم- إنما هو معنى المقوله إذ لو لم يكن أماره تشخص الجسم إلا الهيئه المخصوصه لأجزائه لا شك أنها أدخل فى ذلك و لا دخل للإضافه إلى الخارج فى قوام وجود الشى ء و تشخصه لأن مقوم الشى ء ثابت له و لو قطع النظر عن جميع ما عداه و الجواب أن المراد بالوضع- فى قوام تأثير الجسمانى بمشاركه الوضع هو المقوله المخصوصه لا الإضافه فإنها أمر اعتبارى لا مدخليه لها فى التأثير و إن أردف أحيانا بالإضافه كما يقال تأثير الجسمانى بمشاركه الوضع و المحاذاه فالمراد بها أيضا تلك الهيئه البسيطه اللازمه للنسبتين- لا أن لنفس تلك النسبه إلى الخارج مدخليه و ذلك كما إذا قلنا للحس اللابشرط فى ضمن الإنسان الحكم الفلانى لا يلزم أن يكون ذلك الحكم له مأخوذا بشرط لا- على أنه بتقدير أن يكون الراد به الإضافه المخصوصه يتم التقريب أيضا لأن مراده قده بيان سبب المدخليه بأن الإيجاد لما كان متفرعا على الوجود و كان وجود الجسم متقوما بالهيئه الملازمه للنسبه إلى الخارج كان إيجاده أيضا مشروطا بإضافه مخصوصه إلى الخارج كالمجاوره و نحوها فتقوم إيجاد الجسمانى بهذا الوضع نشأ من تقوم وجوده بذلك الوضع، س ره

٢- كان المراد بكون الوضع نحو وجود الجسم كونه جهه من جهات تعينه- كما أنهم يقولون إن الجسم التعليمى هو تعين الجسم الطبيعى هذا و هذا المعنى يتضح مزيد اتضاح على القول بكون العرض من مراتب وجود الجوهر كما يظهر من بعض كلماته رحمه الله، ط مد

فإذا كان الجسمان بحيث يتجاوران بأن يتصل طرفاهما فكأنهما كانا جسما واحدا فإذا وقع تأثير خارجى على أحدهما فيسرى ذلك التأثير إلى الآخر كما تسخن بعض جسم بالنار فإنه يتسخن بعضه الآخر أيضا بذلك التسخين و كما استضاء سطح بضوء النير يستضىء سطح آخر وضعه إلى الأول كوضعه إلى ذلك النير و إنما قيدنا التأثير بالخارجى لأن التأثير الباطنى الذى لا يكون بحسب الوضع لا يسرى فيما يجاور الشىء فإذا تقرر هذا (۱) فنقول إن الإحساس كالإبصار و غيره هو عباره عن تأثر القوى الحاسه من المؤثر الجسمانى و هو الأمر المحسوس الخارجى فلا بد هاهنا من علاقه وضعيه بين ماده القوه الحاسه و ذلك الأمر المحسوس و تلك العلاقه لا تتحقق بمجرد المحاذاه من غير توسط جسم مادى بينهما إذ لا علاقه بين أمرين لا اتصال بينهما وضعا- و لا نسبه بينهما طبعا بل العلاقه إما ربط عقلى أو اتصال حسى فلا بد من وجود جسم واصل بينهما و ذلك الجسم إن كان جسما كثيفا مظلم الثخن فليس هو فى نفسه قابلا للأثر النورى فكيف يوجب ارتباط المبصر بالبصر أو ارتباط المنير بالمستنير فإن الرابط بين الشيئين لا بد و أن يكون من قبلهما لا أن يكون منافيا لفعلهما فإذن لا بد أن يكون بينهما جسم مشف غير حاجز و لا مانع لوقوع أحد الأثرين أعنى النور من النير إلى المستنير أو من البصر إلى (۲) المبصر أو تأديه الشبح من المبصر إلى البصر.

۱- لا يقال هذا يقتضى أن يتحقق الإبصار إذا قرب المرئى من البصر قربا مفرطا- لكمال الاتصال حينئذ فأيه حاجه إلى توسط الشفاف ليحصل الاتصال فإنه حاصل بدونه لأنا نقول كل تأثير خاص مشروط بوضع خاص و اتصال مخصوص فالوضع الخاص أن لا يكون قربا مفرطا و لا بعدا مفرطا و الاتصال المخصوص أن يكون بتوسط الشفاف، س ره

۲- الترديد للتطبيق على المذاهب الثلاثه فى الإبصار فالأول ناظر إلى مذهب أصحاب الشعاع و الثانى إلى مذهب شيخ الإشراق و الثالث إلى مذهب الانطباع، س ره

فعلى هـذا يظهر فساد قول من قال المتوسط كلما كان أرق كان أولى فلو كان خلاء صـرفا لكان الإبصار أكمل حتى كان يمكن إبصارنـا النمله على السـماء لا ـ بمـا ذكروه فى جوابه بـأن هـذا باطـل فليس إذا أوجب رقه المتوسط زياده قوه فى الإبصار لزم أن يكون عـدمه يزيـد أيضا فى ذلك فإن الرقه ليست طريقا إلى عدم الجسم لأن اشتراط الرقه فى الجسم المتوسط لو كان لأجل أن لا يمنع نفوذ الشعاع فصح أنه إذا كان رقه الجسم منشأ سهوله النفوذ كان عدم الجسم فيما بين أولى فى ذلك و كانت الرقه على هـذا التقدير طريقا إلى العدم بل فساده لأنه لو لم يكن بين الرائى و المرئى أمر وجودى متوسط موصل رابط لم يكن هناك فعل و انفعال.

فـإن قلت إن الشـيخ اعترف بـأن هـذا النوع من الفعـل و الانفعـال لا ـ يحتـاج إلى ملاقات الفاعل و المنفعل فلو قـدرنا الخلاء بين الحاس و المحسوس فأى محال يلزم من انطباع صوره المحسوس فى الحاس بل الخلاء محال فى نفسه و المل ء واجب.

قلنـا قـد مر سابقا أن ملاقاتهما و إن لم يكن واجبا لكن يجب مع ذلك إما الملاقاه و إما وجود متوسط جسـمانى بينهما يكون به مجموع المتوسـط و المنفعـل فى حكم جسم واحـد بعضه يقبل التأثير لوجود الاسـتعداد فيه و بعضه لا يقبل لعـدم الاسـتعداد فلو فرض أن ليس بين النار و الجسم المتسـخن جسم متوسط لم يتحقق هناك تسـخين و تسـخن لعـدم الرابطه و كذا لو لم يكن بين الشمس و الأرض جسم متوسط لم يقبل الأرض ضوءا و لا سخونه

فصل (۱۱) فى انحصار الحواس فى هذه الخمس

الجمهور من الناس زعموا إمكان وجود حاسه سادسه غير هذه الخمس و الحكماء أنكروا ذلك و احتجوا عليه كما نبه الشيخ فى بعض كتبه من أن الطبيعه (۱) لا ينتقل

۱- الحجه لا ـ ريب فى اسـتقامه تأليفهـا إلا ـ أن فى مقـدماتها مـا هـو أصـل موضـوع- و هـو أن الإنسـان أكمـل الحيوانـات أعنى المركبات العنصـريه الحيه و لا بـد فى تمام الحجه من بيان هـذه المقـدمه و توضـيح ذلك أن الأعاظم من الحكماء السالفين بنوا الكلام فى ترتيب الخلقه على مـا تعطيه الفنون الطبيعيه السـابقه و فن الهيئه و أمثالهـا- و الـذى تعطيه هو أن المركبات العنصـريه الحيه منحصره فى أنواع الحيوان التى تعيش على بسيط المركز و هو الأرض و الأنواع الحيوانيه التى أصبناها بالاستقراء- و حصلنا ما لها من آثار الحياه بالحس و التجربه أكملها النوع الإنسانى المجهز بالتعقل و الفكر مع ما عنده من أنواع الشعورات الحيوانيه و يستنتج من ذلـك أن الإنسان أكمل ما وجـدناه من الأنواع الحيوانيه وجودا لظهور باقى مقـدمات البيان و اسـتقامتها نعم علينا لو وجـدنا نوعا من شـعور خاص فى شـى ء من الحيوان أن نحصل شـيئا يسانخه و يماثله فى الإنسان كما هو كذلك و أما بناء على الفرضـيات العلميه الحديثه- التى ترى جواز كينونيه المركـب الحيوى فى غير هذه الأرض المسـكونه لنا فمن المستصعب- إثبات أفضـليه الإنسان من كل حيوان مفروض غيره بل لا بد من إقامه البرهان على امتناع وجود نوع حيوانى أكمل و أشرف وجودا من الإنسان و ما أصعبه بالنظر إلى الأصول الدائره المعروفه فى الفلسفه، ط مد

من نوع أنقص إلى نوع أتم ما لم يستوف جميع كمالات النوع الأنقص فهكذا الطبيعه لم ينتقل من درجه الحيوانيه إلى درجه فوقها إلا و قد استكملت جميع ما فى تلك المرتبه- فلو كان فى الإمكان حس (۱) آخر لكان حاصلا للحيوان فلما لم يكن حاصلا فى الإنسان- الذى هو أكمل من الحيوان بما هو حيوان علمنا أن لا حاسه فى الوجود غير هذه

فصل (۱۲) فى المحسوسات المشتركه بينها

زعم بعض الناس أن المحسوس بالذات ليس إلا الكيفيات المحسوسه و غيرها

۱- لا يخفى أنه غير تام على المشهور من عدم استلزام الإمكان الذاتى الإمكان الوقوعى نعم يتم على ما هو الحق من أن كل ما له إمكان ذاتى فهو واقع فى عالم العقل إذ يكفى هناك مجرد الإمكان الذاتى و لا يحتاج إلى استعداد ماده و العقل لا محاله فعال فيما دونه إلا أن يحمل الإمكان فى كلام الجمهور على الوقوعى فتأمل، س ره

محسوسه بالعرض فليس للحواس محسوس (۱) مشترك بالذات و ليس كذلك (۲) لأن المراد من المحسوس بالذات ما يحصل منه أثر فى القوه الحاسه و المحسوس بالعرض ما لم يكن كذلك فليس هو محسوسا بالحقيقه و لكنه مقارن لما هو المحسوس بالحقيقه مثل إحساسنا أبا زيد فإن المحسوس بالحقيقه ذلك الشخص لحصول صوره منه فى الحس- و أما كونه أبا فليس بمحسوس البته إذ ليس منه فى نفسنا رسم و خيال و شبح بوجه من الوجوه بل العقل يدرك بمقايسته إلى ابنه إضافه الأبوه و هذا بخلاف المقدار و العدد و الوضع و الحركه و السكون و القرب و البعد و المماسه و المباينه فإنها و إن كانت غير محسوسه بانفرادها لكنها محسوسه بشرط الإحساس بشى ء آخر كاللون و الضوء فى الإبصار و الحراره و الرطوبه فى اللمس و غيرها فى غيرهما و الشى ء الذى يتوقف الإحساس به على الإحساس بشى ء آخر لا يخرج عن أن يكون فى ذاته محسوسا بل المحسوس بالذات ما لا واسطه له فى العروض لا ما لا واسطه له فى الثبوت كما حقق ذلك فى بيان العوارض الذاتيه فى علم الميزان.

فالحاصل أن كل ما يقال إنه محسوس فإما أن يكون بحيث يحصل منه عند الحس أثر أو لا- يحصل فإن لم يحصل فهو المحسوس بالعرض و إن حصل فلا يخلو إما أن يتوقف

۱- بل محسوس مشترك بالعرض إذ على هذا المحسوس بالذات منحصر فى الكيفيات المحسوسه الخمسه فلم يكن الكم و الوضع و غيرهما من الأمور المحسوسه بالذات المشتركه بل من المحسوسه بالعرض و المجاز لكن يقول قدس سره ليس كذلك لأنه يحصل منها أثر فى الحس بل تحضر هى نفسها له و المحسوسيه وصف لها بحال أنفسها- لا بحال متعلقاتها فلا معنى لجعلها محسوسه بالعرض مشتركه بل هى محسوسه بالذات بهذا المعنى مشتركه و إن احتاجت فى كونها محسوسه إلى الواسطه فى الثبوت كحركه اليد فإنها واسطه فى الثبوت لحركه المفتاح لكن لا يحتاج إلى الواسطه فى العروض مثل حركه السفينه لحركه جالسها، س ره

۲- الكلام لا- يخلو عن تشويش و تسامح و محصله أن لكل حاسه محسوسا- لا- يشاركها فيه غيرها و أما المشتركات التى يشترك فيها أزيد من حاسه واحده كالبعد و الشكل و نحوهما فإنما يدرك بضرب من الفكر، ط مد

الإحساس به على الإحساس بشى ء آخر أو لا يتوقف فالأول هو المحسوس الثانى و الثانى هو المحسوس الأول أقول هذا بحسب جليل النظر و أما بحسب النظر الدقيق فالمحسوس بالذات هو الصوره الحاضره عند النفس لا الأمر الخارجى المطابق لها.

و إذا عرفت ذلك فنقول إن البصر يحس بالعظم و العدد و الشكل و الوضع و الحركه و السكون بتوسط اللون.

و قال قوم إن الحركه غير محسوسه و إن السكون غير محسوس.

و احتجوا على الأول بأن الجالس على سفينه جاريه لا يحس بحركتها و إن كانت فى غايه السرعه.

و على الثانى بأن السكون أمر عدمى فكيف يحس به.

و اعلم أن معنى كون الحركه و السكون محسوسين أن العقل بإعانه الحس يدركهما- فإن الحس يدرك الجسم تاره قريبا من شى ء و تاره بعيدا و هكذا على التدريج فيحكم العقل بأن ذلك الجسم متحرك خارج من القوه إلى الفعل و أما معنى خروج الشى ء من القوه إلى الفعل فليس من مدركات الحس لأنه أمر نسبى إضافى و كذا الحس يدرك جسما واقفا فى مكانه غير زائل فالعقل يحكم باتصافه بالاستقرار و عدم الانتقال و ليس للحس أن يدرك استقرار الجسم أو غير انتقاله و زواله عن المكان الأول لأن الأول إضافى و الثانى عدمى و شى ء من الأمور الإضافيه و العدميه ليس من مدركات الحس و لذلك راكب السفينه لما لم يدرك حسه باختلاف أوضاع السفينه و قربها و بعدها بالنسبه إلى جسم آخر خارج عنه لم يشعر بالحركه فيشبه أن يكون إدراك الحركه و السكون أمرا ذهنيا بشركه الحس كالبصر.

و أما اللمس فيدرك أيضا جميع الأمور المعدوده (۱) بتوسط إدراك الصلابه و اللين

۱- و من المشتركات للكل الجهه حتى الذوق إذا وصل إليه طعم من جهه الخارج أو من جهه الحلقوم فيفرق بينهما و أما العظم المقدارى ففى غير البصر و اللمس إدراكه بالعرض مشكل، س ره

و الحر و البرد و نحوها و كـذا الذوق يدرك الطعم و بتوسط الطعم يدرك بالعظم- بأن يدرك طعما كثيرا و يدرك بالعدد بأن يجد طعوما مختلفه فأما إدراكه (١) للحركه و السكون فضعيف جدا بل لا يكون إلا بالاستعانه باللمس.

و أما الشم فإنه لا يدرك شيئا من ذلك إلا العدد بإعانه من العقل و هو أن يعلم أن الذى انقطعت رائحته غير الذى حصلت ثانيا.

و أما السـمع فإنه لا يدرك العظم و لكنه يدل العقل بشـركته بأن الأصوات القويه لا يحصل فى غالب الأمر إلا من الجسم العظيم و بالجمله فإدراك البصر لهذه الأشياء المعدوده أقوى و إن كان إدراكه أيضا بإعانه من العقل و إن سألت الحق فاعلم أن لا شى ء من الإدراك الحسـى إلا و قوامه بالإدراك الخيالى و لا شـى ء من التخيل إلا و قوامه بالتعقل كما أن الحس لو جرد عن العقل لم يكن موجودا و لاـ أمكن وجوده منحـاذا عن العقـل و ليس الحواس بالقيـاس إلى مسـتعملها كالآلاـت الصـناعيه بالقيـاس إلى مسـتعملها حيث يتصور للقدوم و المنحت وجود و إن فرض عدم النجار و لا يتصور للسمع و البصر وجود مع قطع النظر عن القوه العقليه فى الإنسـان و عن النفس الحيوانيه فى غيره من الحيوان و كـذا لاـ يتصور للنفس وجود إلاـ بالعقـل و لاـ للعقـل وجود إلا بالبارى جل ذكره و قد انجر الكلام إلى هذا المطلب و ليس هاهنا محل تحقيقه و كأنه قد مرت الإشاره إليه سابقا فإذا كان الأمر فى الحواس ما ذكرناه فهكـذا يجب أن يعلم الحال فى المحسوسات فكل محسوس فهو معقول بمعنى أنه مدرك للعقل بالحقيقه لكـن الاصـطلاح قـد وقـع على تسـميه هـذا الإـدراك الجزئى الـذى بوسـاطه الحس بـالمحسوس قسـيما للمعقـول أعنى إدراك المجردات الكليه هذا.

و ربمـا توهم بعض النـاس أنه لاـ بـد للحيوان من حس آخر غير هـذه الخمسه لإـدراك تلـك الأمور المعـدوده و هـذا باطل لما علمت أن تلك الأمور من المحسوسات المشتركه- التى يـدرك بكل واحد من هذه الخمسه فهى غير محتاجه إلى حس سادس بـل لـو كـان فى الوجود حس آخر كـان معطلاـ من جهه أن الحواس الخمس بـل بعضـها وافيه بـإدراك هـذه الأـمور و التعطيل مستحيل كما علمت فى الوجود

١- أى الأينيه و أما الكيفيه فقويه كما لا يخفى، س ره

الباب الخامس من علم النفس فی الإدراکات الباطنه و فیه فصول

فصل (۱) فی الحس المشترک و یسمی نبطاسیا أی لوح النفس

اشاره

و هی قوه مودعه فی مقدم الدماغ عند الجمهور (۱) و عندنا قوه نفسانیه استعداد حصولها فی مقدم الدماغ بل فی الروح المصبوب فیه یتأدی إلیها صور المحسوسات الظاهره کلها و الحواس بالنسبه إلیها کالجواسیس الذین یأتون بأخبار النواحی إلی وزیر الملک.

و احتجوا علی إثباتها بحجج ثلاث

إحداها أنا نحکم بأن هذا الأبیض حلو أو لیس هذا ذاک

و القاضی علی الشیئین یجب أن یحضره المقضی (۲) علیهما و هذا القاضی الحاکم لیس هو العقل فقط بلا توسط حاسه أما أولا فلأن إدراکه للمحسوسات لا یکون

۱- و لذا أشکل علیهم المعاد الجسمانی و وقع بعضهم فی القول بالتناسخ- و أما عند المصنف قده فالبطن المقدم من الدماغ مظهره لا محله کما قال قوه نفسانیه أی هی من صقع النفس لا البدن و قال استعداد حصولها أی لا أن نفس حصولها فیه کما أن النفس استعداد حصولها فی البدن لا أن حصولها فیه، س ره

۲- اعترض علیه بأن الحاکم لا بد و أن یحضره الطرفان و النسبه و هی أمر معنوی مدرک للوهم فلا یثبت بهذه الحجه الحس المشترک. و الجواب أن النسبه فی الصور صوریه کما أنها فی المعانی معنویه ففوقیه السماء علی الأرض وضعیه و فوقیه النفس علی القوی معنویه و الأولی درکها وظیفه الحس المشترک و الثانیه درکها وظیفه الوهم إن کانت جزئیه، س ره

إلاـ بآله جزئيه و أما ثانيا فلأن هـذا الحكم قـد يقع من الحيوانات التى لا عقل لها- إذ لو لا ذلک لتعـذرت عليها الحياه و لو لم يكن الشم و الشكل دالا لها على الصوره المطلوبه لم تطلبها أو على الصوره المهروب عنها لم تهرب عنها فظهر أن للمحسوسات الظاهره اجتماعا فى قوه جزئيه إدراكيه و ليس شـى ء من الحواس الظاهره كذلک فلا بد من مدرک باطنى جزئى و هو المسـمى بالحس المشترک.

و هـذه الحجه (۱) لاـ يخلو عن ضـعف إذ العقـل فى الإنسـان و الوهم فى الحيوان- جـامع لجميع القوى المـدركه و غيرهـا و هو الحاكم على مدركاتها و المسـتعمل للجميع- فيكفى للحكم بأن هذا الأبيض هذا الحلو إذا أبصـر بياض السـكر ببصـره و إدراک حلاوته بذوقه و أيضا إذا عقلنا الإنسان (۲) الكلى ثم شاهدنا شخصا معينا منه حكمنا بأن هذا

۱- أقول بل هى قويه متينه- بيانها أنه كما أن الهيولى و الصوره اللتين هما نوعان من الجوهر ليسا جسما بل اللتان تأدى تركيبهما إلى الوحـده و صارتـا نوعـا واحـدا آخر منه و هو الجسم كـذلک البيـاض الـذى فى البصـر و الحلاوه التى فى الـذوق ليسا مناط الحكم- بـأن هـذا السـكر هـذا الحلو و كـذا نفس تركيبهما الحقيقى فإنه عمل المتصـرفه التى شأنها الفعل لا الـدرک فإن عملها كانضـمام شـى ء إلى شـى ء بفعل الطبيعه كأن نضم شيئا إلى شـى ء بخشبه حيث لا شعور للخشبه بالانضمام الذى هو عملها بل الحكم إدراک التركيب و الانضـمام الحقيقى فـإنه تصـديق و التصـديق قسم من العلم و لـذا يقال إنه إدراک أن النسـبه واقعه أو ليست بواقعه فهذا الحكم الجزئى أعنى إدراک هذه الهيئه التركيبيه من الحس المشترک و ليس من العقل لأنه لا يدرک الجزئى و لا يحكم حكما جزئيا فى مقامه العالى و إن قلنا بـدركه للجزئيات كما هو الحق فإنما هو فى مقامه النازل أعنى مقام الحواس و العقـل النـازل الحـاكم حكما جزئيا هو الحس المشترک و لو أدرک الجزئيات المحسوسه فى مقامه العالى فأيه حاجه إلى إثبات الحواس، س ره

۲- أقول هـذا ليس تركيبا حقيقيا و اتحادا واقعيا بل هى وحـده حقيقيه فلا يحتاج إلى قوه على حده بل المعنى بالحكم و الاتحاد هنا أن زيدا مثلا رقيقه الإنسان و الإنسان حقيقته فزيد مادى محدود و الطبيعه المرسـله الإنسانيه مجرده فكيف يكون هو هى كما إذا كانـا جزئيين أو كليين إلاـ من بـاب سـنخيه الرقيقه مع الحقيقه فكمـا لاـ يحصـل من مـادى و مجرد نوع واحـد طبيعى كما مر كذلک لا حاجه هنا إلى قوه واحده حقيقيه بل يكفى القلب المعنوى لهذا و من ثم يسمى الجوهر المدرک للكليات و الجزئيات فى اصطلاحات العرفاء بالقلب، س ره

الشخص إنسان مع أن الإنسان كلى معقول و الشخص جزئى محسوس فلو كان الحاكم على الشيئين لا بد و أن يدركهما بالذات فلزم أن يكون هاهنا قوه مدركه غير العقل- و غير الحس تدرك للمعقول و المحسوس جميعا لأن إدراك العقل مقصور على الكليات- و إدراك الحس مقصور على الجزئيات فلو وجب للحاكم على الجزئى بالكلى أن يدرك الطرفين جميعا بلا واسطه قوه أخرى يكون آله له فيلزم إما استحاله هذا الحكم و إما وجود قوى أخرى لا يكون عقلا و لا حسا و اللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم.

قال بهمنيار (١) و عندى أنه ليس يجب أن يكون الحاكم بأن هذا اللون هو هذا الطعم مدركا للصور المحسوسه كما أنه إذا أثار الإبصار الشهوه لم يجب أن يكون القوه الشهوانيه دراكه بل يصح أن يكون النفس مدركه للطعم بالذوق و اللون بالبصر- ثم يحكم قوه أخرى بأن هذا الطعم لشى ء هذا لونه انتهى.

أقول لا غبار على كلامه هذا و لا يرد عليه ما أورده صاحب المباحث بقوله و هذا جهل مفرط و لعله نسى ما حفظه فى أول المنطق من أن كل تصديق لا بد فيه من تصورين فمن لم يكن متصورا للعالم و الحادث كيف يمكنه الحكم بثبوت أحدهما للآخر انتهى و ذلك لأن المراد من قوه أخرى فى قوله ثم يحكم قوه أخرى قوه إدراكيه كالعقل (٢) فى الإنسان و الوهم فى سائر الحيوانات فمعناه أنه يحكم العقل أو الوهم بعد تنبهه بوسيله الذوق على الطعم و بوسيله الإبصار على اللون بأن هذا الطعم

١- يعنى أن العقل مع كونه غير مدرك للجزئيات يحكم فيما بينها فصح أن الحاكم ليس يجب أن يدرك الطرفين و يرد عليه ما أوردناه على المصنف قده مع أن الحاكم إن ليس يدرك الصور الجزئيه فكيف يحكم كما قال الإمام و إن يدرك بالقوى و الآلات بأن يكون الصور فيها و لكن لا علم لذى الآله بها فكيف يحكم أيضا و إن انعكس من القوى و الآلات إلى صفحه ذاته فحيث يجوز انطباع الصور المحسوسه فيها مع تجردها و تنزهها فأيه حاجه إلى القوى، س ره

٢- فقول بهمنيار قوه أخرى بالنسبه إلى الذوق و البصر لا بالنسبه إلى النفس- و الأولى أن يقال بقوه أخرى، س ره

لما له هذا اللون فمن أين لزم (۱) هاهنا حصول التصـديق من غير تصور الطرفين و قول الحكماء أن العقل لا يدرك الجزئيات و الوهم لا يـدرك المحسوسات الظاهره معناه أن العقل لا يدرك الجزئيات بذاته من غير اسـتعانه بآله إدراكيه كالحس و الوهم و كـذا الوهم لا يدرك بذاته المحسوسات من غير توسط الحواس و إلا فلا مدرك بالحقيقه للكليات- و الجزئيات فى الإنسان إلا القوه العـاقله و فى الحيوانـات لاـ مـدرك للموهومات و المحسوسات إلا الوهم فهـذا الاعتراض إنما نشأ عن قصور التأمل و سوء الفهم و قله الممارسه لكلماتهم.

الثانيه أنا نرى قطر النازل خطا مستقيما

و الـذياله المتحركه بالاسـتداره على العجله دائره و النقطه فى الخارج ليس خطا و لا دائره فإذن تلك الأشـباح فى الحس و ليس محلها هو القوه الباصره.

أما على مذهب أصحاب الشعاع و من يكون المبصر عنده هو الأمر الخارجى فهو بين.

و أما على مـذهب من يرى أن الإبصار بحصول شـبح المرئى فلأن حضور الماده شـرط فى الإبصار و فى كل إحساس فالبصـر لا يدرك المبصر إلا حيث يكون فبقى أن ذلك الأشباح و التمثيل فى قوه أخرى و ليست هى النفس فهى قوه أخرى جزئيه.

و اعترض عليه صاحب المباحث بأنكم استدللتم بهذا على أن الرؤيه بالانطباع فى البصر و الآن جعلتموه دليلا على إثبات الانطباع فى الحس المشترك و قـد سـبق الإيراد عليه بهـذا و الذى نقوله الآن أنه لم لا يجوز أن يكون محل الانطباع هو الروح الباصـره و القوه الباصـره فينطبع فى الروح الباصـره حين ما كان فى حيز ثم قبل انمحاء هـذه الصوره- ينطبع فيها صوره الجسم عند ما يكون فى حيز آخر فإذا اجتمعت الصورتان فى البصر شعرت القوه الباصره بها فلا جرم أحست القوه الباصره بالنقطه على مثال الخط.

۱- هـذا و إن لم يلزم لأن تصور الطرفين أعم من أن يكون بلا واسـطه أو بواسـطه- لكن إدراك الحكم الجزئى لم يتحقق مطلقا لو لا الحس المشترك و عندى أن مراد بهمنيار بقوه أخرى الحس المشترك و بنفى الإدراك هو الإدراك بلا واسطه، س ره

و أيضا الشيخ الرئيس قد سلم أن البصر يدرك الحركه و يستحيل إدراك الحركه إلا على الوجه المذكور.

أقول الحجه على أن الإبصار لا بد فيه من تمثل شبح المرئي و صورته عند النفس قد مضت من غير الاستعانه بما ذكره و أما تجويز كون بقاء الارتسامات في البصر حتى يدرك النقطه خطا فليس بجائز لأن الحس الظاهر قوه ماديه لا يدرك شيئا إلا بمشاركه الوضع و ما لا وضع له بالقياس إلى موضوعها فلا يتأثر و لا ينفعل موضوعها منه فلا يقع الإدراك به إذ لا شبهه في أن القطره عند حصولها في كل موضع يبطل كونها في الموضع السابق عليه و المنعدم لا وضع (۱) له و ما لا وضع له لا يؤثر في قوه جسمانيه- فلو كان البصر إدراك صوره النقطه على وضع خاص بعد انمحائها عن ذلك الوضع لزم وجود الشي ء بلا سببه و لزم أن يكون الحس الظاهر مدركا للمغيبات و إدراك المغيبات مقصور على الحس الباطن لكونها غير منطبعه في الماده عندنا و كما أن البداهه شاهده- على أن الحواس الظاهره لا تدرك الأمور الماضيه و الأمور المستقبله فالبصر لا يدرك لونا موجودا في الأمس و الشم لا يدرك رائحه موجوده في الغد فكذلك (۲) الحكم هاهنا- و أما أن الشيخ سلم أن البصر تدرك الحركه فقد مر بيانه من أن ذلك بانضمام العقل بضرب من القياس لا أن البصر يدرك بإدراك واحد دفعي أجزاء الحركه فلو ارتسمت أجزاء الحركه دفعه كما في القطره النازله و الشعله الجواله فذلك في الحس المشترك لا في الحس الظاهر.

الحجه الثالثه و هي أقوى الحجج

الحجه الثالثه و هي أقوى (۳) الحجج

إن الإنسان يدرك صورا لا وجود لها في

۱- و ما هو الموجود واحد من الأكوان إلى بدل و الفرد المنتشر من الأيون، س ره

۲- أي لا فرق بين الماضي و الآتي بقرون و أحقاب و بينهما بثواني و ثوالث فلو كان هذان مدركين للبصر كان ذلك أيضا مدركين له و الجميع مشتركه في المغيبه أيضا، س ره

۳- بل هي أخف مؤنه عما ذكره قدس سره بأن يقال لو لم يكن الحس المشترك موجودا لم يتحقق التخيل أصلا و إن كان من غير هؤلاء المذكورين لأن شأن الخيال ليس إلا حفظ المحسوسات الخمس و استمساكها و أما إدراكها في الخيال فبالحس المشترك- لأن كلا من القوى التي فينا لها مقام معلوم و ليس لها إلا شأن واحد كالقوى و الطبائع التي في العالم فالإدراك الخيالي في أن حيوان ناطق أو صامت بالحس المشترك و حفظ الصور و إن كان حفظ هذا الإدراك الذي في الخيال بالخيال، س ره

الخارج مثل ما يعرض للمبرسمين و كما يعرض للنائم فى رؤياه فإنه يشاهد صورا عظيمه محسوسه و أصواتا مسموعه متميزه عن غيرها و كذلك الذى يشاهدها أصحاب النفوس الشريفه كالأنبياء و الأولياء ع حين سلامه حواسهم من الصور البهيه و الأصوات الحسيه لا- يرتابون فيها و يميزون بينها و بين غيرها و كذلك ضعفاء العقول قد يرون عند الدهشه و الخوف فى الحروب و الزلازل و غيرها لانزعاج نفوسهم عن عالم الظاهر صورا مناسبه لأحوالهم فإذا لتلك الصور وجود فإن العدم المحض يمتنع أن يتميز عن غيره و ليس وجودها فى الخارج و إلا لرآها كل من كان سليم الحس- فإذا تلك الأمور وجودها لمدرك آخر غير القوه العقليه فإن العقل يمتنع أن يدرك الأجسام و الأبعاد و الأشكال المقداريه و غير الحس الظاهر لأن هذه الصور فى الأغلب- يدرك عند ركود الحواس و تعطلها و كذا يدرك فى المنام و قد يدرك فى اليقظه المبصر عند غموض العينين فبقى أن يكون المدرك لها قوه باطنه غير العقل و ليس الخيال مدركا لها لأن الخيال حافظ و إلا لكان كل ما كان مخزونا فيه متمثلا مشاهدا و ليس كذلك فبقى أن يكون المدرك لها قوه أخرى و هى الحس المشترك و موضع تعلقها مقدم الدماغ عند التجويف الأول و مظهر إدراكاته هو الروح المصبوب هناك و هذا الروح كالمرآه التى تظهر بسببها لخلوها عن الألوان مع قابليتها صور الألوان من غير أن ينطبع فيها صوره فهكذا تلك الروح لبساطتها و صفائها و اعتدالها يصير سببا لظهور الأشباح الغيبيه على النفس من مثل (۱) المحسوسات فيدركها النفس بهذه القوه التى هى آله لإدراك المحسوسات الغائبه من الحواس و هو المطلوب.

و استدل من نفى هذه القوه بوجهين- الأول أن النائم قد يرى فى نومه جبلا من الياقوت و بحرا من النار و هذه الصور العظيمه يستحيل انطباعها فى جرم الدماغ لاستحاله انطباع العظيم فى الصغير- فإذن محل هذه الصوره ليس قوه جسمانيه بل جوهر النفس فبطل القول بهذه القوه

۱- مثل بضمتين، س ره

الثانی أنا کما علمنا ببـداهه العقل أنا لا نـذوق الطعوم و لا نشم الروائح بالأیدی و الأرجل کذلک علمنا بالضـروره إنا لا نذوق و لا نلمس بالدماغ.

أقول أمـا الأـول فلاـ یرد علینـا لأنـا لا نقول بانطباع الصور المـدرکه و حلولها فی جرم من الأجرام بل هی قائمه بالنفس قیاما غیر الحلول و الانطبـاع و کـذا الثانی فإن الـدماغ لیس محل الانطباع و لا أیضا إلیه حاجه فی إدراک النفس للصور بعـد حصولها من طریق الحواس و لاـ فی إدراک المغیبـات بعـد حصول الاسـتعداد لهـا إنمـا الحـاجه إلیه فی کونه محل القوه و الإمکان لحـدوث الصوره بسـبب الرجحان و حامل اسـتعداد النفس للاتصال بمبدإ التصویر و التمثیل أما کون تلک الصور العظیمه منطبعه فی جزء من الـدماغ- فنحن ننکره غـایه الإنکـار إذ قـد أقمنـا البرهـان علی کون الصور الخیـالیه غیر موجوده فی هـذا العالم إذ لیست من ذوات الأوضاع و مع ذلک لا بـد من إثبات قوه أخری غیر النفس لمغایره مدرک الجزئیات لمدرک الکلیات لأن الجزئی بما هو جزئی تباین فی الوجود للکلی بما هو کلی أی عقلی و المـدرک أبـدا من نوع المـدرک بل عینه کما علمت- فمـدرک الجزئی غیر مدرک الکلی

فصل (۲) فی الخیال

اشاره

قوه الخیال و یقال لها المصوره (۱) هی قوه یحفظ بها الصوره الموجوده فی الباطن.

و استدلوا علی مغایرتها للحس المشترک بوجوه ثلاثه

الأول أن الحس المشترک له قوه قبول الصور

و الخیال له قوه حفظها و قوه القبول غیر قوه الحفظ بوجهین

۱- بـاشتراک الاـسم بینهـا و بین مصوره النبـات و لعلـک تقول ینبغی إطلاـق المصوره علی الحس المشترک لأنه مصور للخیال حیث إنه مـدرک لا الخیال قلنا لما کان الحس المشترک کمرآه ذات وجهین وجه إلی الخارج و وجه إلی الـداخل کان الخیال مصورا لوجهه الداخلی و یحتمل فتح الواو، س ره

أحـدهما أن القبول قـد يوجد من غير حفظ كما فى الماء إذ فيه قوه قبول الأشـكال دون حفظها فلو كان (۱) أحدهما عين الثانى لم يجز الانفكاك.

و ثانيهمـا أن القبول (۲) منشؤه الإمكـان و الاسـتعداد و الحفـظ منشؤه الوجوب و الفعليه فهما حيثيتان متخالفتان مكثرتان لـذات الموضوع.

و الاعتراض (۳) عليه بأن هذا مبنى على قاعده أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد نشأ من قله التدبر و قصور البضاعه فى الحكمه كما مر ذكره.

الثانى أن الحس المشترک حاکم على المحسوسات مذعن لها

و الخيال غير حـاكم بل حافظ فقط و الشى ء الواحد لا يكون حاكما و غير حاكم.

و اعترض (۴) بأنه لم لا يجوز أن يكون القوه الواحده تاره تكون حاكمه و تاره تكون حافظه.

الثالث أن صور المحسوسات قد تکون مشاهده و قد تکون متخیله

الثالث (۵) أن صور المحسوسات قد تكون مشاهده و قد تكون متخيله

و المشاهده

۱- المقصود إثبـات المغـايره على سبيـل الكليه أى لو كـان أحـدهما عين الآـخر- لمـا وقع ذلک فى مورد أصـلا فإذا وقع علمنا المغـايره و ليس المقصود التمثيـل كمـا يشـعر به قوله كمـا فى المـاء فلاـ يرد اعتراض الإمـام ثم إن هـذا إثبـات للتعـدد من جهه الانفكاک كما أن الـدليل الثانى و كذا الثانى من الأول و الثالث إثبات له من جهه تقابل الفعلين و هاتان كانتا مناط تعدد القوى كما مر فى محله، س ره

۲- اعترض الإمـام عليه بأن الخيال أيضا قابل للصوره أولا ثم يحفظها و الجواب أن القبول فى الخيال معناه الموضوعيه و الإنشاء، س ره

۳- هـذا الاعتراض يناسب أصل المـدعى لا الدليل و قد مر فى بيان تعدد القوى- و بناء الدليل على امتناع اجتماع المتقابلين، س ره

۴- أقول هـذا الاعتراض مـدفوع بأن الحفظ قـد يوجـد بدون الحكم و الإذعان- كما أن العقل الفعال حافظ للكواذب غير مذعن لها فهذا مثل القبول و الحفظ فكيف تم هذا دون ذاک، س ره

۵- أرى أن هـذه الحجه مدخوله فإن المراد بالتخيل إن كان هو حفظ الصوره- عادت إلى الحجه الأولى و إن كان هو التصـرف

فى الصور أو إدراكها كانت حجه لإثبات المتخيله أو الواهمه دون الخيال و الأولى أن يحتج على الخيال بالتذكر فإنا ربما أحسسنا صوره و نتذكر أنها الصوره التى كنا أحسسناها قبل ذلك بزمان و لا يتأتى الحكم بالعينيه إلا مع انحفاظ الصوره فى محل ثابت و هو الخيال تأمل فيه، ط مد

غير التخيل فالحس المشترک يشاهد تلک الصور و الخيال يتخيلها فهما قوتان متغايرتان- و اعترض صاحب المباحث المشرقيه بأن الصور المعقوله قد لا يكون النفس مشاهده لها ناظره إياها بل ذاهله فتلک الصور فى هذا الوقت فى أى خزانه تكون- فإن قلتم إنه إذا أقبلت النفس إلى المبدإ الفياض فاضت عليه تلک الصوره- و إذا أعرضت انمحت و بطلت لكن النفس متى أحكمت ملكه الاتصال بالعقل فيكون متى تأهبت لإدراک تلک الصور فاضت عليها منه.

قلنا فلم لا يجوز أن يكون كذلک فى الصور الخياليه حتى أن الحس المشترک متى تأهبت لاستحضار تلک الصور فاضت (۱) عليه من المبدإ الفعال.

أقول القوه التى قد حصلت لها ملكه التوجه أو الاتصال بجوهر فعال يفيض عليها الصور من غير تجشم اكتساب جديد بفكر أو إحساس غير القوه التى لم تحصل لها بعد هذه الملكه بل تحتاج فى إدراكه إلى كسب كالإحساس كما فى الحس المشترک أو الفكر كما فى النفس فإن النفس بما هى نفس ليس لها أن تدرک المطالب النظريه متى شاءت من غير طلب و كسب إلا بواسطه ملكه عقليه يحصل لها بعد تعدد الإدراكات و تعاقب الأفكار و ترادف الأنظار و قوه تلک الملكه نور عقلى راسخ الوجود فاض عليها من المبدإ و هو عندنا جوهر (۲) فوق النفس و دون العقل الفعال فهكذا نقول فى هذا المقام- إن إدراک المحسوسات أولا- غير محتاج إلى ملكه بل إلى شى ء كاسب من حس أو شى ء آخر و أما حفظها فيحتاج (۳) إلى زياده ملكه و شده فى القوه المدركه حيث يمكنها استحضار ما وقع الذهول عنه من الصور المحسوسه بعد غيبه أسبابها عن الحس و قد سبق

۱- المراد به عالم المثال أو النفس المنطبعه الفلكيه أو الصور و الناقور الوارد فى الشرع و ليس المراد به الواجب تعالى أو العقل الفعال لأن المجرد لا يكون محل الأشباح و الصور الجزئيه الخياليه و هو ظاهر، س ره

۲- و هو العقل بالفعل، س ره

۳- و هى أثر الخيال فإن عنيتم بالمبدإ الفعال تلک الملكه فلا نزاع فى المعنى- و إن عنيتم به أمرا خارجيا فليس كذلک لأن الوجدان حاكم بأن تلک الملكه ليست خارجه عنا و الحاصل أن الإدراک الذى هو حال غير الإدراک الذى هو ملكه و الأول يتم بالحس المشترک و الثانى بالخيال، س ره

أن القوه المسترجعه لا۔ توجد فى الماديات على أن إثبات المغايره بين الحس المشترك و الخيال ليس عندنا من المهمات التى يختل بإهمالها شى ء من الأصول الحكميه فلو كانا قوه واحده لها جهتا نقص و كمال لم يكن به بأس و العمده إثبات أنها قوه جوهريه- باطنيه غير العقل و غير الحس الظاهر و لها عالم آخر غير عالم العقل و عالم الطبيعه و الحركه و هذه القوه قد أقمنا البرهان على تجردها من البدن و أجزائه و بها يتحقق أحوال القبر و ثوابه و عذابه و أحوال البرزخ و بعث الأجساد و موضع تصرفها كل البدن و سلطانها فى آخر التجويف الأول و آلتها الروح الغريزى الذى هناك

فصل (۳) فى المتخيله و الواهمه و الذاكره

أما المتخيله

فتسمى مفكره أيضا باعتبار استعمال الناطقه إياها فى ترتيب الفكر و مقدماته فقد احتجوا على مغايرتها لسائر القوى المدركه بأن الفعل و العمل غير الإدراك و النظر فإن لنا أن نركب الصور المحسوسه بعضها ببعض و نفصلها بعضها عن بعض لا على النحو الذى شاهدناه من الخارج كحيوان رأسه كرأس إنسان و سائر بدنه كبدن فرس و له جناحان و هذا التصرف غير ثابت لسائر القوى فهو إذن لقوه أخرى.

و اعترض بأنه إن كان لهذه القوه إدراك كان الشى ء الواحد مدركا و متصرفا و إن لم يكن لها إدراك مع أنها متصرف بالتفصيل و التركيب بطل قولهم القاضى على الشيئين- لا بد و أن يحضره المقضى عليها.

و أيضا استخدام الوهم إياها تصرف فيها فإذن الوهم مدرك متصرف معا.

و أجاب المحقق الطوسى عن الأول أن هذه القوه ليست مدركه و تصرفها فى شيئين (۱)

۱- قد مر منا أن شأن المتصرفه العمل كالانضمام و التركيب الصادرين عما لا شعور له فلذلک يقتضى الحضور لا الإدراک فجواب المحقق قدس سره فى الحقيقه منع دخول هذا فى قولهم القاضى على الشيئين إلخ لأن هذا تصرف و عمل فأين هو من الحكم الذى هو إدراك أن النسبه واقعه، س ره

يقتضى حضورهما لا إدراكهما إذ لا يجب أن يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا.

و عن الثانى أن الشـى ء الواحـد يمكن أن يكون مدركا و متصـرفا من وجهين مختلفين أحدهما بحسب ذاته و الآخر (۱) بحسب آلته أو كلاهمـا بحسب آلـتين- و موضـع تصـرف هـذه القوه هو الجزء الأول من التجويف الأوسـط و هى قوه للوهم و بتوسـطه للعقل.

و أما القوه الوهميه

فقـد احتجوا على مغايرتهـا بأن قالوا إنا نحكم على المحسوسات بأمور لا يحس بها و لا صوره لها فى المواد و هى إما أمور ليس من شأنهـا أن يحس بهـا كالعـداوه التى يـدركها الشاه من الـذئب و المحبه التى تـدركها السـخله من أمها- و إما أمور يمكن أن يحس بهـا كمـا إذا رأينا (۲) شـيئا أصـفر حكمنـا بـأنه عسـل و حلو- فـإن ذلـك لا يؤدى إليه الحس فى هـذا الوقت فالقوه التى تـدرك هذه الأمور هى الوهم لكن يدرك القسم الأول أعنى المعانى المتعلقه بالجزئيات بذاته و القسم الثانى أعنى الصور الغير الموجوده باسـتخدام المصوره و لاـ يجوز أن يكون شـيئا من القوى المـذكوره- إذ إدراكاتهـا مقصوره على الصور المحسوسه و هذا يدرك المعانى فهى إذن قوه أخرى و موضع تصرف (۳) الوهـم الدماغ كله لكن الأخص به هو التجويف الأوسط.

و اعلم أن الوهم عندنا و إن كان غير القوى التى ذكرت إلا أنه ليس له ذات

۱- جعل المعترض الاسـتخدام تصـرفا فإذا كان التصـرف بالآله ننقل الكلام إلى استخدام تلك الآله فيلزم توسط الآله بين الآله و ذى الآـله و يتسـلسل مع كونها محصوره بين حاصـرين مع أنه لا قوه أخرى واسـطه إن أريـد بالآله مثل القوى و بعيـد أن يراد بها مثل الروح البخارى و الأعضاء فالحق فى الجواب أن الإدراك و التصـرف هنا واحد فإن تصرف الوهم فيها عين إدراكها و هكذا من كـل عـال بالنسبه إلى السافـل فـإن النفس أيضا تسـتخدم القوى و تـدركها لكن إدراكها عين اسـتخدامها لأن علمها بالقوى حضورى كما مر فكما أن الواجب تعالى علمه قدرته كذلك النفس بالنسبه إلى القوى، س ره
۲- أى مع أنه لم يكن عسـلا فى الواقع فمـدرك هذا الحكم الغلط هو الوهـم- كما أن الحكم الصـحيح بأنه عسل إذا كان عسـلا مدركه الحس المشترك، س ره
۳- لأنه رئيس القوى الحيوانيه جميعا و لأن المتخيله التى هى آله الوهم تتصرف فى البطن المقدم و المؤخر، س ره

مغايره للعقل بل هو عباره عن إضافه الـذات العقليه إلى شـخص جزئى و تعلقها به و تدبيرها له فالقوه العقليه المتعلقه بالخيال هو الوهم كما أن مدركاته هى المعانى (۱) الكليه

۱- هـذا لو تم لتم أن الوهم هو العقل المقيد و ليس فليس لأن المحبه التى هى من مدركات الوهم ليست من الانتزاعيات التى لا فرد لهـا و لاـ من الكليـات المنحصـر نوعهـا فى شـخص على أنه لو انحصـر لثبت الوهم أيضـا بل من الكليات المنتشـره الأفراد و أفرادها محبه هـذا الإنسان و هـذا الغنم بولـده و ذاك الحمار و غيرهما- و هكذا محبه هذا الإنسان بولده و بزوجه و بكل شـى ء يحبه و فى يوم واحـد يرد عليه ألف محبه بـل تزيـد فلا شـبهه أن هـذه الميول و الأشواق و المحبات أو ما شـئت فسـمها جزئيات معنويه قائمه بالمعنى الـذى هو النفس لم تكن ثم كانت و تزول فيما وجدت- فهذا المعنى الجزئى لا بد له من مدرك للتضايف بين المـدرك و المـدرك و لا يصـلح لـدرك هـذه المعانى الجزئيه الوجدانيه الحواس الظاهره و الحس المشترك و الخيال لأن وظيفتهـا إدراك الصور و حفظهـا و هـذه معـان و لاـ العـاقله لأـن شأنها درك الكليات- و هـذه جزئيات و جزئيتها ليست بمجرد الإضـافه فلاـ بـد من قوه أخرى غير الحس و الخيـال و غير العقـل و هى مرادهم بـالوهم و لاـ يجـد العقـل فرقا بين البياض و بين المحبـه فى كونهـا مـن الأـنواع المنتشـره الأـفراد إلاـ أن أفراد البيـاض مـن الصـور و المحسوسـات و أفراد المحبـه مـن المعـانى الوجدانيات و قس عليها العداوه و الكراهه و نحوهما و تتميم كلامه قدس سره يبتنى على شيئين- أحدهما أن لا يكون للمحبه و العـداوه و أمثالهمـا جزئيـات حقيقيه إلاـ نسب كلياتهـا إلى الصور الجزئيه و ليس كـذلك كما قلناه ۲۱۶ و كمـا صـرح نفسه فى مبحث الإراده و الكراهه من الإلهيات بقوله الإراده و الكراهه كيفيه نفسانيه كسائر الكيفيات النفسانيه و هى من الأمور الوجـدانيه كسـائر الأـمور الوجـدانيات مثل اللـذه و الألم بحيث يسـهل معرفه جزئياتها و قال بعـد أسـطر و لاقتران إدراك جزئيات كل منها بـإدراك جزئيـات أمور أخرى إلـخ. و ثانيهمـا أن يكون إدراك المعـانى الجزئيه الـتى انحصـرت فى الإضافـات الاعتبـاريه- فى الحيوانات العجم باتصال خيالها بأرباب أنواعها إذ لا عقل لها حتى يكون وهمها عقلا مقيدا و لو كانت ثمره هذا الكلام منه عدم تأصـل وجود إبليس و الأبـالسه كمـا قـالوا فى آثارهـا إن الشـر مجعول فى القضاء و اللوح بالعرض فليقتصـر على الوهم الغالط و أحكامه الغلط كحكمه بأن هـذا الأصـفر عسل كما مر و كدرك الخوف من الميت و لا يتعدى إلى الوهم الذى كالكلب المعلم و إلى الحـاكم بـالمحبه على الأـب المحب و التصـديق و نحوهمـا و الخـوف من العـدو المتغلب و لـو كـان العـذر عـدم عـدهم مدركات الوهم عالما على حده مثل مدركات الخيال كان تعبدا على أنه جاز أن يكون ذلك لعدهم إياها من الملكوت الأسـفل لكونهـا معـان جزئيه قائمه بنفوس قائمه بالصور الملكوتيه و الملكيه أو من الملكوت الأعلى لشـرافه المعنى و ظنى أن الـداعى له على ذلك التوغل فى التوحيد و حبه إذ الأفراد المنتشره من المعانى حيث كانت المكثرات الصوريه فيها من الأشكال و الأوضاع و الأحياز و الجهات و غيرها مفقوده بخلاف الأفراد المنتشـره من الطبائع الصوريه أمكن له توحيـدها لكن الموضوعات و الأزمنه و غيرها موجوده و العجب أنه ذكر هذا فى مواضع منها مفاتيح الغيب، س ره

المضافه إلى صور الشخصيات الخياليه و ليس للوهم فى الوجود ذات أخرى غير العقل- كما أن الكلى الطبيعى و الماهيه من حيث هى لا حقيقه لها غير الوجود الخارجى أو العقلى.

و الحجه على ما ذكرناه أن القوه الوهميه إذا أدركت عداوه شخص معين فإما أن تكون مدركه للعداوه لا من حيث إنها فى الشخص المعين أو لم يدركها إلا من حيث إنها فى الشخص المعين فإن كان الأول فالوهم قد أدرك عداوه كليه- فالوهم هو العقل و إن كان الثانى فمن الظاهر المكشوف فى العقل أن العداوه (۱)

۱- فيه ما لا يخفى فإن انكشاف هذا المعنى عند العقل لا يوجب أن تدرك قوه من القوى خلافه كما أن البصر و اللمس يخطئان فى أمور كثيره يحسانها و العقل يحكم بخلاف ما أدركاه و أيضا لا نسلم أن العداوه لو كانت قائمه بالشخص وجب أن تكون مدركه و الجسميه و الوحده و الوجود و غيرها غير محسوسه بواحد من الحواس البته و المدرك هو أعراض الجسم لا غير و ما أقامه من الحجه و إن كانت مزيفه- لكن يمكن المناقشه فى كون الوهم قوه مستقله بوجه آخر و هو أن المحسوسات إنما تقع محسوسه بالحس المشترك بعد وجودها فى الحواس الظاهره كالبصر و السمع و اللمس مثلا بأعيانها و علم النفس بها علما حضوريا من جمله اتحادها بالقوى البدنيه نحوا من الاتحاد و كذلك العلم الإحساسى الحصولى بهذه الأمور المسماه بالمعانى- كالمحبه و العداوه و نحوهما مسبوق بعلم النفس بها حضورا فلم لا يجوز أن يكون المدرك لهذه الكيفيات النفسانيه هو الحس المشترك كما أن المدرك لتلك الكيفيات الخارجيه على اختلافها هو هو و مجرد تسميتها معانى قبال الصور من جهه جواز قيام الصور كالحراره و السواد بالخارج من النفس و البدن لا يوجب إثبات قوه أخرى مستقله لإدراكها فتأمل فيه و لا يخفى أن الحس المشترك لو كفى فى إدراك المعانى كفى الخيال أيضا فى حفظ المعانى و كانت الحافظه مستغنى عنها، ط مد

ليست (۱) صفه قائمه بهذا الشخص و على تقدير قيامها به كانت محسوسه كوجوده و وحدته- فإن وجود الجسم الشخصى عين جسميته و وحدته عين اتصاله و كان إدراك عداوته كإدراك وجوده و وحدته فكان إدراكه حينئذ بالحس لا بالوهم و بالجمله (۲) كل معنى معقول كلى إذا وجد فى الأشخاص الجزئيه فوجوده فيها إما باعتبار أن الذهن ينتزع منها ذلك المعنى كالعليه و المعلوليه و التقدم و التأخر و سائر الإضافات كالأبوه و البنوه و غيرها و إما باعتبار أن لها صوره فى تلك الأشخاص كالسواد و الرائحه و الطعم فإدراك القسم الأول إما بالعقل الصرف و ذلك إذا كان إدراكها مع قطع النظر عن متعلقاتها و إما بالوهم إذا أدركت متعلقه بشخص معين أو أشخاص معينه- و إدراك القسم الثانى بشى ء من الحواس أو بالخيال فالعداوه مثلا من قبيل القسم الأول- و إن كانت متعلقه بخصوصيه فهى أمر كلى مضاف إلى تلك الخصوصيه و ليس لها قيام بالأجسام و إدراكها بالوهم لا بالحس فالوهم يدرك الكلى المقيد بقيد جزئى

و أما القوه الحافظه

فهى خزانه عندهم للوهم اختزنت فيها صور مدركاته كما أن الخيال خزانه للحس المشترك و قد يسمى أيضا ذاكره و مسترجعه لكونها قويه على استعادتها و هذه الاستعاده تاره تكون من الصوره إلى المعنى و ذلك إذا أقبل الوهم مستعينا بالمتخيله ليستعرض الصور الموجوده فى الخيال إلى أن عرضت له الصور التى أدرك معها ذلك المعنى و حينئذ يلوح ذلك المعنى المحفوظ فى الخزانه و تاره تكون المصير من المعنى إلى الصوره إما باستعراض المعانى التى فى الحافظه إلى أن عرض له المعنى الذى أدرك معه الصوره التى تطلب و إن تعذرت من هذه الجهه لانمحاء الصوره عن الخيال بالنسيان أو لمانع آخر فيحتاج إلى إحساس جديد فحينئذ يورد الحس الظاهر تلك

۱- أقول المحبه و العداوه و أمثالها قائمه بالنفس لا بالجثه و النفس أيضا معنى جزئى يدركها الوهم إدراكا إجماليا كما يأتى فى مبحث تجرد النفس، س ره

۲- لما ذكر أن مدركات الوهم هى المعانى الكليه المضافه أراد أن يعين أنها الكليات المنتزعه كالعليه و نحوها لا مثل السواد و شبهه لكن المناسب أن يقال- و إدراك القسم الثانى أيضا إما بالعقل الصرف و إما بشى ء من الحواس كما يقتضيه المقابله، س ره

الصوره و تصير مستقره فى الخيال فيعود بسببه المعنى المستقر فى الحافظه.

و اعترض بأن حفظ المعانى مغاير لإدراكها و إدراكها مغاير للتصرف فيها و استعراضها فالاسترجاع لا يتم إلا بحفظ و إدراك و تصرف فالمسترجعه لا تكون قوه واحده فيزيد عدد القوى الباطنه على الخمسه المذكوره.

و الجواب أن الإدراك للوهم و الحفظ للحافظه و التصرف للمتفكره و بهذه القوى يتم الاسترجاع من غير حاجه إلى قوه أخرى غيرها فوحده المسترجعه وحده اعتباريه غير حقيقيه و كذا الذاكره مركب من إدراك و حفظ يتم بالوهم و الحافظه.

و اعلم أن هذه القوى و إن كانت متغايره الوجود مختلفه الحدوث منفكه بعضها عن بعض فمن الحيوان (۱) ما لا يكون له إلا الحس الظاهر و منه ما له خيال و لا وهم له و منه ما لا حفظ له إلا أنها ترجع عند كمالها إلى ذات واحده لها شئون كثيره- و سيجى ء بيان أن النفس بذاتها مدركه للصور الجزئيه و المعانى الكليه فى فصل معقود لهذا فكن منتظرا متوقعا لبيانه و إن سبق منا تنبيهات كثيره يتفطن الذكى اللبيب على هذا المطلب من غير كلفه لكنا نوضحه زياده إيضاح لأنها مطلب عال و متاع ثمنه غال.

و مما يؤيد ما ذكرناه أن الشيخ قال فى الشفا فى آخر الفصل الأول من المقاله الرابعه من الكلام فى النفس و يشبه أن يكون القوه الوهميه هى بعينها المفكره و المتخيله و المتذكره و هى بعينها الحاكمه فيكون بذاتها حاكمه و بحركاتها و أفعالها متخيله و متذكره فتكون متخيله بما يعمل فى الصور و المعانى و متذكره بما ينتهى إليه عملها و أما الحافظه فهى قوه خزانتها انتهى و لا ينافى هذا ما ذكره قبل هذا الكلام متصلا به بل يؤيده و هو قوله و هذه القوه المركبه بين الصوره و الصوره- و بين الصوره و المعنى و بين المعنى و المعنى كأنها القوه الوهميه بالموضع لا من حيث تحكم بل من حيث يعمل لتصل إلى الحكم و قد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون

۱- و للمنع بالنسبه إلى ما ذكره مجال و الاعتبار يعطى خلاف ذلک فإن الأفاعيل الإراديه التى فى الجنس الحيوانى يصعب تصور صدورها من غير تصديق و التصديق لا يتأتى إلا بوهم أو عقل، ط مد

لها اتصال بخزانتى المعنى و الصوره انتهى فإنه دل على أن مبدأ الذى ينسب إليه التفكر- و التذكر و التخيل و الحفظ هو شىء واحد بالهويه و الذات كما أن مبدأ الجميع فى الإنسان هو ذات واحده يتشعب منه فروع و قوى باعتبار أطواره المختلفه و درجاته المتفاوته.

و قال أيضا فى فصل القوى النفسانيه من كتاب القانون و هاهنا موضع نظر فلسفى أنه هل الحافظه و المتذكره و المسترجعه لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوه واحده أو قوتان و لكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب انتهى.

و إنما لم يحكم هاهنا و لم يجزم بأحد الشقين التغاير أو الاتحاد لأن الحكم به إما على سبيل المبدئيه فليس ذلك مما يبتنى عليه قاعده طبيه و لا- على أن يكون مطلوبا هناك إذ ليس هذا من المسائل التى يلزم الطبيب أن يعرفها إذ موضع أفعال الوهم و الحفظ عضو واحد أو كالواحد عندهم إذا وقعت فيه آفه تسرى فى غيره أيضا فما الحاجه لهم إلى معرفتها.

و أيضا الحكم النظرى مفتقر إلى حجه و بيان و ليس يمكن إثباته بالأدله الطبيه و إثباته بالبراهين اللميه لا يكون إلا فى علم آخر فوق الطب و لكن قال فى الشفا بهذه العباره و هذه القوه يعنى الحافظه يسمى أيضا متذكره فتكون حافظه لصيانتها ما فيها و متذكره لسرعه استعدادها لاستثباتها و التصوير لها مستعيده إياها إذا فقدت- و ذلك إذا أقبل الوهم بقوته المتخيله فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور إلى آخر كلامه.

فهذا يدل على أنهما قوه واحده و قد مر أن الذكر يتم بفعلين و الاسترجاع بثلاثه أفاعيل- فوحده كل من الذكر و الاسترجاع اعتباريه و كذا وحده القوه التى مبدؤه و فوق هذا كلام آخر موعود بيانه و بالجمله لا اضطراب فى كلامه أصلا كما ظن بعضهم بل هذه القوى مع تعددها عنده مفتقره بعضها إلى بعض و كلها آلات للوهم و نسبه الأفاعيل إليها كنسبه الفعل إلى الآله و الفعل بالحقيقه منسوب إلى ذى الآله لا إلى الآله و الوهم أيضا آله للعقل فيما له عقل و أما أن جميع القوى المدركه و المحركه- مع تعددها و تخالفها عين حقيقه واحده شخصيه لها وحده جمعيه تشمل هذه المعانى

و هویاتها فشی ء لم یذهب إلیه الشیخ و أتباعه فاستمع لما یتلی علیک من عالم الأسرار- بشرط صونها عن الأغیار

فصل (۴) فی بیان أن النفس کل القوی

اشاره

بمعنی أن المـدرک بجمیع الإدراکـات المنسوبه إلی القـوی الإنسـانیه هی النفس النـاطقه و هی أیضـا المحرکه (۱) لجمیع التحریکات الصادره عن القوی المحرکه الحیوانیه و النباتیه و الطبیعیه و هـذا مطلب شـریف و علیه براهین کثیره بعضـها من جهه الإدراک و بعضها من جهه التحریک

و التی من جهه الإدراک نذکر منها ثلاثه

البرهان الأول

من ناحیه المعلوم أنه یمکننا أن نحکم علی شـی ء بأحکام المحسوسات- و الموهومات و المعقولات فنقول مثلا إن الذی له لون کـذا له طعم کـذا و ما له صوت کـذا له رائحه کـذا و الحاکم بین الشـیئین لا بـد و أن یحضـرهما و المصدق لا بد له من تصور الطرفین فلاـ بـد لنـا من قوه واحـده نـدرک لکل المحسوسات الظاهره حتی یمکننا الحکم بأن هـذا اللون هو هـذا المطعوم و أن الـذی له الصوت الفلاـنی له الرائحه الفلاـنیه و کـذا إذا تخیلنا صوره ثم أدرکناه بالبصـر نحکم بأن تلک الصوره هی صوره زید المحسوس مثلا فلا بـد من قوه واحده مدرکه للصوره الخیالیه و الصوره المحسوسه حتی یمکننا الحکم بأن هذه الصوره الخیالیه مطابقه لهذا المحسوس فإن القاضی بین الشیئین- لا بد و أن یحضره المقضی علیهما و کذا إذا أدرکنا عداوه زید و صداقه عمرو فقد اجتمع

۱- لا بمعنی أنها المجموع إذ المجموع لا وجود له کما لا وحده له و لا بمعنی اتحاد الاثنین لکونه باطلا و لا بمعنی التجافی عن مقـام و التلبس بمقـام و لا غیر ذلک من الاحتمالات الباطله بل بمعنی أنها الأصل المحفوظ فی جمیع المراتب و روح الأرواح و صوره الصور و لاـ تتجـافی عن مقامهـا العـالی إذا اتصف بصـفات مقامهـا السافل و لا تنتقل مصـحوبه بخواص نشأتها السافله إذا تخلقت بأخلاق مرتبتها الکامله بل بنحو الاسـتکمال الـذاتی و الحرکه الجوهریه و لها الکثره فی الوحده و الوحده فی الکثره کما مر فوجودهـا واحـد بالوحـده الحقه الظلیه و أمـا المفـاهیم المنـتزعه عن المراتب الطـولیه و العرضـیه للنفس فلیست متفقه و لیس بقادح، س ره

عندنا صوره المحسوس و صوره الموهوم ثم لنا أن نتصرف في الصور الخياليه و المعاني الجزئيه المدركه بالتركيب و التفصيل و الجمع و التفريق و نحكم بإضافه بعضها إلى بعض إيجابا أو سلبا و الحكم لا يتم إلا بحضور المحكوم عليه و المحكوم به جميعا- فإذن المتولي لهذا التركيب بين المعاني و الصور أو التفصيل قوه واحده مدركه للمعاني و الصور ثم نقول إذا أحسنا بزيد أو بعمرو و حكمنا بأنه إنسان أو حيوان و ليس بحجر و لا شجر فحكمنا على المحسوس الجزئي بالمعقول الكلي و إذا أدركنا فرسا شخصيا حكمنا بأنه حيوان و ليس إنسان فحكمنا بأن هذا المحسوس هو جزئي ذلك المعنى المعقول و ليس جزئي ذلك المعقول الآخر فإذن فينا قوه واحده مدركه للكليات المعقوله و للجزئيات المحسوسه فثبت أن النفس قوه واحده مدركه لجميع أصناف الإدراكات.

ثم نقول (۱) الحركات الإنسانيه اختياريه فيكون محركها مختارا و كل مختار فمبدأ حركته شعوره بغايه الحركه سواء كانت حركه عقليه أو حسيه شهويه أو غضبيه- و الإنسان يتحرك أقسام الحركات الاختياريه بعضها للحكم بالعقل و بعضها بالوهم- و بعضها لجلب الملائم الحسي و بعضها لدفع المنافر الحسي فإذن في الإنسان شي ء واحد هو المدرك بكل إدراك و هو المحرك بكل حركه نفسانيه و هذا هو المطلوب- فإن قلت إدراكاته و تحريكاته بوساطه القوه فبالحقيقه مبادي الإدراكات و التحريكات هي القوى و هي أمور متعدده.

قلنا هو المدرك بالحقيقه و القوى بمنزله الآلات و قد مر أن نسبه الفعل إلى الآله مجاز و إلى ذي الآله حقيقه.

۱- هذا أيضا استدلال من ناحيه المعلوم إذ يقال أولا هذا المعلوم بأحد الأنحاء معلوم المرغوبيه فالحاكم لا بد أن يحضره كلاهما لكن ثانيا يقال لو لم يكن العالم عين المحرك الراغب لم يصدر من ذلك العالم الخبير بالمرغوب الرغبه و الميل و لا من ذلك الميال العلم و الخبره لأن المفروض أن أحدهما غير الآخر و التالي باطل فالمقدم مثله، س ره

فإن قلت إذا كانت النفس مدركه للمحسوسات بالحقيقه فتكون قوه حساسه- و إذا كانت مدركه بالحقيقه للصور الخياليه كانت قوه خياليه و إذا كانت مدركه للموهومات كانت واهمه فتكون ذات واحده عقلا و وهما و خيالا و حسا و طبعا و محركا و يكون جوهرا واحدا مجردا و ماديا.

قلنا النفس بالحقيقه موصوفه بهذه الأمور و مباديها إذ لها درجات وجوديه على ترتيب الأشرف فالأشرف و كانت لها حركه فى الاستكمال الجوهرى و كلما وصلت إلى مرتبه كماليه جوهريه كانت حيطتها أكثر و شمولها على المرتبه السابقه أتم فإذن النوع الأخصر الأتم يوجد له النوع الأنقص فكما أن نوع الحيوان و طبيعته تمام لنوعيه النبات و طبيعته و النبات تمام الطبيعه المركب المعدنى و طبيعه المعدن تمام لطبيعه الجسم فكذا طبيعه الإنسان أعنى ذاته و نفسه تمام لجميع ما سبق من الأنواع الحيوانيه و النباتيه و العنصريه و تمام الشى ء هو ذلك الشى ء مع ما يزيد عليه فالإنسان بالحقيقه كل هذه الأشياء النوعيه و صورته صوره الكل منها.

فإن قلت فعلى ما ذكرت لا حاجه إلى إثبات هذه القوى بل ينسد طريق إثباتها.

قلنا هذا بعينه كمسأله التوحيد فى الأفعال فإن قول الحكماء بترتيب الوجود و الصدور لا تدفع قول المحققين منهم أن المؤثر فى الجميع هو الله تعالى بالحقيقه فهكذا هاهنا (۱) فإن النفس لكونها مع وحدتها ذات شئون كثيره متفاوته لا بد للحكيم من تعرف شئونها و حفظ مراتبها لئلا يلزم إسناد فعل إلى غير فاعلها من طريق الجهاله- فإن من نسب حس الإنسان أو شهوته إلى جوهر عقله من غير توسط أمر آخر فقد جهل بالعقل و ظلم فى حقه إذ العقل أجل من أن يكون شهوه و كذا من نسب دفع الفضلات بالبول و البراز إلى القوه العاقله فقد عظم الإساءه له فى باب التحريك فإن تحريكاته ليست على سبيل المباشره بل على سبيل التشوق إليه شوقا و عشقا عقليا حكميا و كذلك الأمر فيما زعمه الجمهور من أهل الكلام من نسبه الشرور و الأفاعيل الخسيسه إلى البارى

۱- إذ قد ذكرنا آنفا أن المفاهيم المنتزعه منها ليست متفقه فكل أثر يصدر منها بما لها اسم خاص و مفهوم معين، س ره

جل ذكره من غير توسيط الجهات و القوى العاليه و السافله و هذا من سوء الأدب منهم فى حق البارى من حيث لا يشعرون و معرفه النفس ذاتا و فعلا مرقاه لمعرفه الرب ذاتا و فعلا فمن عرف النفس أنها الجوهر العاقل المتوهم المتخيل الحساس المتحرك- الشام الذائق اللامس النامى أمكنه أن يرتقى إلى معرفه أن لا مؤثر فى الوجود إلا الله.

البرهان الثانى

من ناحيه العالم أنك لا تشك فى أنك تبصر الأشياء و تسمع الأصوات و تدرك المعقولات و لا تشك أنك واحد بالعدد فإن كان المدرك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات فجوهر ذاتك الذى هو أنت عند التحقيق لم تدركهما جميعا إذ لو أدركهما لكان المدرك لهما ذاتا واحده و هو المطلوب و إلا فكنت أنت ذاتين اثنتين لا ذاتا واحده- و كذا الكلام فى الشهوه و الغضب فإنك لا تشك أنك المشتهى للنكاح أو شى ء آخر و أنك المغضب لعدوك.

فإن قلت القوه الباصره التى فى العين آله فى العين تدرك المبصر ثم يؤدى ما أدركته إلى العلاقه التى بينى و بينها فيحصل لى الشعور بالشى ء الذى أدركته القوه الباصره.

قلنا نعد التأديه إليك هل تدرك أنت الشى ء المبصر كما أدركته الآله أم لا فإن قلت نعم فإدراكك غير و إدراكك الآله غير فهب أن إدراكك يتوقف على إدراك آلتك- إلا أنك إنما تكون مدركا لأجل أنه حصل لك الإدراك لا لأجل أنه حصل لآلتك الإدراك.

فإن قلت أنا لا أدرك بعد التأديه فإذن ما أبصرت و ما سمعت و ما وجدت من نفسك ألمك- و لذتك و جوعك و عطشك بل علمت أن العين التى هى آلتك أو القوه الباصره قد أدركت و أبصرت شيئا و هذا العلم غير و حقيقه الرؤيه و الإبصار غير فالعلم بأن العين يبصر- و السمع يسمع و الرجل يمشى و اليد يبطش ليس إبصارا و لا سماعا و لا مشيا و لا بطشا- كما أن العلم بأن غيرنا جائع أو متألم أو ملتذ ليس وجدانا للجوع و الألم و اللذه- لكن العقلاء ببداهه عقولهم يعلمون أنهم يسمعون و يبصرون و يتألمون و يلتذون و يبطشون و يمشون فإن جاز إنكار هذا العلم جاز إنكار جميع المحسوسات و المشاهدات فعلم أن النفس بها قوه سمعنا و بصرنا و بطشنا و مشينا فبها نسمع و بها نبصر و بها نبطش

و بها نمشى فثبت بهذا أن جوهر نفسك الذى أنت به أنت سامع و مبصر و متألم و ملتذ و عاقل و فاهم و باطش و ماش و إن احتاج فى كل نوع من هذه الأفعال إلى آله مخصوصه طبيعيه و ذلك مما لا نزاع فيه ما دمنا فى عالم الطبيعه و إن انسلخت النفس عن البدن و استقلت فى الوجود صدرت هذه الأفاعيل عنها بدون الآله كما شاهده أصحاب النفوس الكامله و دل عليه النوم فإنا نفعل هذه الأفاعيل حاله المنام من غير استعانه بهذه الآلات.

البرهان الثالث

من طرف العلم على أن النفس مدركه للجزئيات لا شك فى أن النفس ذات شخصيه و هى متعلقه بالبدن تعلق التدبير و التصرف كما ستعلم و معلوم أن النفس المعينه ليست مدبره للبدن الكلى و إلا لكانت عقلا مفارقا بالكليه و لم يكن تعلقها بالبدن المعين إلا كتعلقها بسائر الأبدان و التالى باطل فالمقدم كذلك فهى إذن مدبره لبدن جزئى و تدبير الشخص من حيث هو الشخص يستحيل إلا بعد العلم به من حيث هويته الشخصيه و ذلك لا يكون إلا بحضور صورته الشخصيه عند النفس- و ذلك يستلزم (۱) كون النفس مدركه للجزئيات و هى مدركه للكليات ففى الإنسان هويه واحده ذات أطوار متعدده.

فإن قلت إن نفسى مدبر بدنا كليا ثم إنه يتخصص ذلك التدبير لتخصص القابل.

قلت هذا باطل أما أولا فكل عاقل يجد من نفسه أنه لا يحاول تدبير بدن كلى بل مقصوده تدبير بدنه الخاص.

و أما ثانيا فتخصص هذا التدبير بسبب القابل إنما يكون معقولا إذا كان بدن الشخص قابلا لتدبير معين لا تقبله سائر الأبدان و ليس الأمر كذلك فإن كل

۱- إن قلت هذا لا يستدعى زياده مؤنه إذ ظاهر أنها تدرك المحسوسات- لأنا نقول دركها للجزئيات بالدرك الحصولى ليس مرادا هاهنا لأن كون ذلك الدرك للنفس محل الكلام فإنه لآلات النفس عند كثير منهم و أما ما ذكره قدس سره من العلم الحضورى بالبدن و القوى فلا شك أنه للنفس و أنه بدون الآله و إلا يلزم توسط الآله فى إدراك نفسها و لا آله أخرى أيضا فثبت أن شيئا واحدا هو النفس ذو أطوار مختلفه مدرك للجزئى و الكلى، س ره

تدبير يقبله سائر الأبدان فيستحيل أن يكون تخصص التدبير لتخصص القابل- و أما ثالثا فتخصص البدن و تعينه إنما يكون بسبب تصرف النفس و تدبيرها لأنها الجامعه لأجزائه و الحافظه لمزاجه فلو كان تخصص التدبير بسبب تخصص البدن لزم الدور فهذه هى الوجوه الكليه فى بيان أن النفس كل القوى و ليس فى ذلك إبطال القوى كما سبق

و هاهنا وجوه أخرى خاصه

أحدها إنا ندعى أن محل الشهوه و الغضب ليس هو البدن

أحدها (۱) إنا ندعى أن محل (۲) الشهوه و الغضب ليس هو البدن

و لا جسم من الأجسام لأن كل جسم منقسم كما ثبت فلو كان محل الشهوه و النفره هو الجسم لم يمتنع أن يقوم بأحد طرفيه شهوه و بطرفه الآخر نفره حتى يكون الشخص الواحد فى الحاله الواحده لشى ء واحد مشتهيا و نافرا.

و ثانيها أن القوه الوهميه قوه غير ماديه

و إلا لانقسمت العداوه و الصداقه لانقسام محلها و كانت من ذوات الأوضاع فحينئذ يكون للصداقه ربع و ثلث و تكون قابله للإشاره الحسيه بأن هذه العداوه هناك فى الفوق أو فى التحت أو فى السوق أو فى البيت و ليس كذلك.

و ثالثها أن الخيال و الحفظ قوه غير جسمانيه

و عليه براهين قويه سبق ذكر بعضها فى مباحث العقل و المعقولات و الذى نذكر منها هاهنا أنا قد برهنا هناك على أن الصور التى يشاهدها النائمون و الممرورون أو يتخيلها المتخيلون أمور وجوديه يمتنع أن يكون محلها جزء البدن لما بيناه أن البدن ذا وضع و تلك الصور ليست من ذوات الأوضاع

۱- فيه منع لابتنائه على دعوى لا دليل عليها لجواز مقارنه هذا المحل الخاص ما يمنع ذلك، ط مد

۲- هذا مستلزم لتجرد القوه الشهويه و الغضبيه لا النفس لجواز أن يكون محل الشهوه و الغضب هو البدن و لا جسما آخر و لا النفس كما هو المطلوب بل قوه مجرده لها و هكذا نقول فى الوجه الثانى و الثالث أقول بل المطلوب لازم لأن القوه إذا كانت ماديه لم تكن من صقع النفس بخلاف ما إذا كانت مجرده فإنها حينئذ من صقعها- لأن مناط السوائيه مستهلك فى المجرد و قد مر أن لها مراتب من الطبع و التجرد البرزخى و العقلانى فحمل الشهوه و العداوه و غيرهما إذا كان فى الإنسان مجردا و لا مجرد هنا إلا النفس و ما من صقعها ثبت المطلوب، س ره

و لما ثبت أيضا فى بداهه العقول من امتناع انطباع العظيم فى الصغير فإذا هى موجوده للنفس قائمه بها ضربا آخر من القيام.

طريق آخر أن الصور (۱) الخياليه لو كانت منطبعه فى الروح الدماغى كما هو المشهور من القوم لكان لا يخلو إما أن يكون لكل صوره موضع معين غير موضع الصوره الأخرى و ذلك محال إذ الإنسان الواحد قد يحفظ المجلدات و يشاهد أكثر الأقاليم و البلدان و عجائبها و يبقى صور تلك الأشياء فى حفظه و خياله و من المعلوم بالبداهه أن الروح الدماغى لا يفى بذلك و إما أن ينطبع جميع تلك الصور فى محل واحد- فيكون الخيال كاللوح الذى يكتب فيه الخطوط بعضها على البعض و لا يتميز شى ء منها- و لكن الخيال ليس كذلك إذ يشاهدها متميزا بعضها عن بعض غير مغشوش فعلمنا أن الصور غير منطبعه على أن من الممتنع أن يتلاقى الأشياء المتحده فى الطبيعه و لا تصير متحده الوجود و إذا اتحدت فمن الممتنع أن يختص البعض بأن يكون محلا لصوره دون البعض.

وجه آخر أن الروح الخيالى لكونه جسما لا بد أن يكون له مقدار فإذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فيه المقدار لزم (۲) حلول المقدارين فى ماده واحده و هو محال.

الوجه الرابع التمسک بما ذكره الشيخ فى كتاب المباحثات على طريق التشكيک

لمنافاته مع كثير من أصوله مثل أن الإدراک للشى ء المغاير لا بد فيه من انطباع صورته فى المدرک فلو كانت النفس مدركه للصور المقداريه فيلزم كونها (۳) محلا للمقدار- و إن الجوهر (۴) الواحد لا يمكن أن يكون مجردا و ماديا عاقلا و حساسا و غيرهما

۱- فيه منع إذ الحكم فيه مبنى على كون الجسم الدماغى فى الصلاحيه و الأثر كسائر الأجسام و لا دليل على هذا القياس، ط مد

۲- و إن كان المقدار المتخيل مجردا مثاليا و الخيال و المتخيل واحدا ثبت تجرد الخيال لأن المراد بتجرد الخيال تجرد برزخى مثالى، س ره

۳- فلو جوز الشيخ إدراک الشى ء المغاير بالإنشاء لم يلزم ذلک على أن تجرد النفس فى مقام الخيال أو تجرد الخيال تجرد برزخى، س ره

۴- بناء على إنكاره الحركه الجوهريه و الاتحاد بالعقل الفعال بعد الاتحاد بالحس و أما كون الوجود متحققا فى العين و كونه قابلا للشده و الضعف فلا ينكره الشيخ أيضا، س ره

من القواعد و نحن نعتقده برهانا لكونه مطابقا لما اعتقدناها من أصول محققه عندنا يخالف تلك الأصول مثل كون الوجود متحققا فى الأعيان دون الماهيه و كونه قابلا للشده و الضعف و مثل تجوز الحركه فى الجوهر و تجدد الطبيعه و كاتحاد العاقل بالمعقول و صيروره النفس متحده بالعقل بعد كونها متحده بالحس إلى غير ذلك من أمور كثيره وقع الخلاف منا معه فيها و الحق أحق بالاتباع و هذه عبارته فى المباحثات بعينها قال إن المدركات من الصور و المتخيلات لو كان المدرك لها جسما أو جسمانيا فإما أن يكون من شأن ذلك الجسم أن يتفرق بدخول الغذاء عليه أو ليس من شأنه ذلك و الثانى باطل لأن أجسامنا (١) فى معرض الانحلال و التزايد بالغذاء.

فإن قيل الطبيعه تستحفظ وضع أجسام ما هى الأصول و يكون ما ينضم إليها- كالدواخل عليها المتصله بها اتصالا مستمرا و يكون فائدتها كالمعده للتحلل إذا هجمت المحللات فيبقى الأصل و يكون للأصل بها تزيد غير جوهرى.

فنقول هذا باطل لأنه إما أن يتحد الزائد بالأصل المحفوظ أو لا يتحد به فإن يتحد به فلا يخلو (٢) إما أن يحصل فى كل واحده من القطعتين صوره خياليه على حده أو ينبسط عليهما صوره واحده و الأول يوجب أن يكون المتخيل من كل شى ء واحد اثنين واحد يستند به الأصل و واحد يستند به المضاف إلى الأصل.

و أما الثانى فإذا غاب الزائد بقى الباقى ناقصا فيجب عند التحلل أن لا يبقى المتخيلات تامه بل ناقصه على أن ذلك من الممتنع و إما أن اتحد الزائد بالأصل

١- سيما الروح البخارى الذى لو كان الجسم أو الجسمانى مدركا كان هو أليق بذلك لأن ذلك الروح عندهم محل القوى و القوه عرض فيه أو صوره منطبعه ساريه فيه و إنما قلنا سيما الروح لأنه ألطف و أسرع تحللا و أحوج إلى بدل ما يتحلل منه- و لذلك اعتنى الأطباء بأمر هذا الروح و إصلاحه بالأغذيه و الأدويه و ازدياده كما و كيفا بها، س ره

٢- هنا شق آخر و هو أن يحصل صوره واحده فى الأصل فقط لكن لم يتعرض له لأن المضاف لا بد أن يكون خليفه لما يتحلل و الخليفه بصفه المستخلف فوجب الانطباع فيه، س ره

فيكون حكم جميع الأجزاء المفترضه فيه بعد ذلك الاتحاد فى التحلل و التبدل واحدا- فحينئذ يكون الأصل فى معرض التحلل كما أن الزائد فى معرض التحلل فظهر مما قلناه أن محل المتخيلات و المتذكرات جسم يتفرق و يزيد بالاغتذاء و إذا كان كذلك- فمن الممتنع أن يبقى صوره خياليه بعينها لأن الموضوع إذا تبدل و تفرق بعد أن كان متحدا فلا بد و أن يتغير كل ما فيه من الصور ثم إذا زالت الصوره المتخيله الأولى- فإما أن يتجدد بعد زوالها صوره أخرى تشابهها أو لا يتجدد و باطل أن يتجدد لأنه إذا حدث موضوع آخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الأول عند حدوثه و كما أن الموضوع الأول عند حدوثه كان محتاجا إلى اكتساب هذه الصوره من الحس الظاهر- فكذلك هذا الموضوع الذى تجدد ثانيا وجب أن يكون محتاجا إلى اكتساب هذه الصوره و يلزم من ذلك أن لا يبقى شى ء من الصور فى الحفظ و الذكر لكن الحس تشهد بأن الأمر ليس كذلك فإذن الحفظ و الذكر ليسا جسمانيين بل إنما يوجدان فى النفس و النفس إنما يكون لها ملكه الاسترجاع للصور المنمحيه عنها بأن يتكرر عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس بقبولها لتلك الصور راجحا و يكون للنفس هيئه بها أمكنها أن يسترجع تلك الصوره متى شاءت من المبادى (۱) المفارقه و حينئذ يكون الأمر فى المتذكرات و المتخيلات على وزان المعقولات من جهه (۲) أن النفس إذا اكتسبت ملكه الاتصال بالعقل الفعال (۳) فإذا انمحت الصور المستحصله تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال كذا هاهنا إلا أن المشكل (۴) أنه كيف ترتسم الأشباح الخياليه

۱- أى المنفصله و هى النفس المنطبعه الفلكيه لأن المفارقات لا يمكن أن يرتسم فيها الأشباح الجزئيه و لما كان مراده النفس المنطبعه الفلكيه خص الإشكال فى قوله إلا أن المشكل إلخ بالنفس و لم يذكر المفارقات، س ره

۲- الظاهر أن العباره كانت هكذا من جهه أنه كما أن النفس إذا اكتسبت ملكه الاتصال بالعقل فإذا انمحت الصور تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال فكذا هنا و أما ما رأينا فى النسخ فكما ترى، س ره

۳- فى نسخه المراغى المستنسخه سنه ۱۲۱۱ العباره هكذا من جهه النفس إذا اكتسبت ملكه الاتصال بالعقل فإذا انمحت إلخ، ف

۴- لا إشكال على الطريقه الحقه لأن النفس فى مقام الخيال لها تجرد برزخى- لا مانع فيها عن التشبح بالأشباح المثاليه و أيضا المشكل ارتسام الأشباح الخياليه فى النفس لا قيامها بها قيام صدور، س ره

فی النفس ثم قال فی آخر هذا الفصل و بهذا و بأمثاله یقع فی النفس أن نفوس الحیوان غیر الناطق أیضا جوهر غیر مادی و أنه هو الواحد بعینه المشعور به و أنه هو الشاعر الباقی و أن هذه الأشیاء آلات متبدله علیه فهذا جمله ما یدل علی صحه ما ادعیناه

فصل (۵) فی دفع ما قیل فی النفس لا تدرک الجزئیات

و هی وجوه عامه و وجوه خاصه-

أما الوجوه العامه فی أربعه

الأول أن العقلاء ببداهه عقولهم یدرکون أن إدراک المبصرات حاصل فی البصر لا فی غیره

و الإحساس بالأصوات حاصل فی الأذن لا فی غیره و کما أن البداهه حاکمه- بأن اللسان غیر مبصر و العین غیر ذائقه کذلک حاکمه بأن اللسان ذائق و العین مبصره فلو قلنا بأن المدرک بهذه الإدراکات لهذه المدرکات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومه.

و لیس لقائل أن یقول القوه المدرکه و إن (۱) کانت غیر موجوده فی هذه الأعضاء لکنها آلات لها فإذا وقع للنفس التفات إلی العین أبصرت أو إلی الأذن سمعت.

لأنا نقول النفس إذا التفت إلی اللسان فاللسان هل یدرک الطعم أو إلی البشره فالبشره عند الضرب هل تتألم أم لا فإن أدرک فقد حصل المطلوب و إن لم یدرک فیجب أن لا یکون لذلک الإدراک اختصاص باللسان بل یکون اللسان جاریا مجری الید فی کونه آله الذوق.

و الجواب أن أکثر الناس یجدون إدراکاتهم الکلیه و تعقلاتهم المجرده من جانب قلبهم (۲) و دماغهم فهل یدل علی أن محل هذه الإدراکات الکلیه هو القلب و الدماغ

۱- الصواب حذف کلمتی و إن کانت کما لا یخفی، س ره

۲- و السر فی ذلک أنهم یدرکون الکلیات فی أکسیه العبارات و فی ألبسه صور المحسوسات و العبارات تتکون بالصوت الحاصل عن قصبه الرئه و بمقارعته و اصطکاکه بالمخارج الحلقیه إلی الشفویه و صور المحسوسات تحصل فی الرأس- حتی الملموسات باعتبار صورها الخیالیه فلهذا توهم أن إدراک الکلیات فی جانب القلب و الدماغ و إلا فمعلوم أن الکلیات مجرده و من تجردها یثبت تجرد النفس و المجرد کیف یسوغ أن یکون فی محل خاص أو جهه خاصه و الإنسان إذا أدرک حقیقه کلیه- فقد أحاط لطیفته المجرده بجمیع أفرادها و رقائقها الخارجیه و الذهنیه و نشئاتها الطولیه و العرضیه و أنی یتیسر هذا للحم صنوبری أو جرم لزج دماغی أو روح بخاری، س ره

و إن كان لا يلزم ذلك فكذلك ما ذكرتموه.

و أيضا العقلاء ببداهه عقولهم يعلمون أنه ليس المبصر هو العين و لا السامع هو الأذن- و لا المتكلم هو الحنجره بل الإنسان هو السميع البصير المتكلم حتى أن بعضهم اعتقدوا فى بادى ء نظرهم أن الجمله هى الموصوفه بهذه الصفات ثم لما (۱) لاح لهم أن الآحاد لما لم تكن موصوفه بهذه الصفات امتنع أن يكون الجمله كذلك فحينئذ اضطربوا و تشككوا- و الأكياس منهم تنبهوا للنفس فظهر أن ليس العلم بكون العين مبصره علما بديهيا بل العلم البديهى حاصل أن للعين اعتبارا فى حصول الإبصار فأما أنها هى مبصره أو هى آله للإبصار فذلك غير معلوم بأول الفطره.

الثانى أنا نرى أن الآفه إذا حلت عضوا من هذه الأعضاء بطلت الأفعال أو ضعفت

أو تشوشت و ذلك ظاهر فى الحواس الخمس الظاهره و أما الحواس الباطنه فالتجارب الطبيه داله على أن الآفه متى حلت البطن المقدم من الدماغ اختل التخيل و إن حلت البطن الأوسط اختل التفكر و إن حلت البطن المؤخر اختل الذكر و لو لا أن هذه القوى جسمانيه لما كان الأمر كذلك.

۱- أى الآحاد ليست موصوفه بجميع هذه الصفات بل و لا بعضها بنحو المدركيه الحقيقيه و إن اتصف البعض بنحو المدخليه و المراد بالجمله مجموع البنيه و الهيكل المحسوس الذى ليس الإنسان عندهم إلا هو ۲۳۱ و نعم ما قال الجامى قدس سره فى سلسله الذهب-ءحد انسان بمذهب عامه حيوانيست مستوى القامه پهن ناخن برهنه پوست ز موى بدو پاره سپر بخانه و كوى هر كرا بنگرند كاينسانست مى برندش گمان كه انسانست ، س ره

و الجواب أنه من الجائز أن يكون ذلک لاحتیاج القوه الفاعلیه لتلک الأفعال إلی تلک الآلات فی فاعلیتها لتلک الأفعال لا فی ذواتها أ لا ترى أن صاحب العيون الضعيفه- يحتاجون إلى البلور فی الرؤيه و لم يلزم من ذلک أن يكون تلک الآله مدرکه- فکذلک فی هذه الآلات الطبیعیه.

و الثالث أن هذه الإدراکات الجزئیه حاصله لسائر الحیوانات

فیجب أن یکون لها نفس ناطقه مجرده و ذلک بعید.

و الجواب أنه أی محال یلزم من ذلک و أقول التحقیق أن الحیوانات التامه التی لها قوه الحفظ ذوات نفوس مجرده عن عالم الطبیعه لا عن عالم الصوره المقداریه فلیس لها الارتقاء إلی عالم المفارقات العقلیه.

و أیضا فإنا لا نقول بأن إدراک الجزئیات یجب أن یکون بقوه مجرده بل ندعی أن نفوسنا تدرک الجزئیات بذاتها ثم لما ثبت إدراکها للکلیات و ثبت أن مدرک الکلیات أمر مجرد فیحکم بأن قوه واحده فینا مجرده تدرک الجزئیات و الکلیات و أما فی سائر الحیوانات فلم نجد فیها هذه الحجه فلا جرم بقی الأمر فیها مشکوکا فیه.

و الرابع أنا إذا أدرکنا هذه الکره فلا بد و أن یرتسم فی المدرک صوره الکره

و من المحال أن یرتسم صوره الکره فیما لا وضع له و لا حیز و لا یکون إلیه إشاره.

أقول (۱) فی الجواب أن هذا الإشکال إنما یرد علی مذهب من یکون الإدراک عنده بانطباع صوره المدرک فی ذات المدرک و لیس عندنا کذلک بل بقیام صورته بالمدرک و القیام لا یستلزم الحلول بل المثول فقط.

۱- أقول لا صعوبه له علی مذهب الانطباعی أیضا لأن له أن یقول الوضع و الحیز و نحوهما من لوازم وجود صوره الکره الإدراکیه لا ماهیاتها حتی یستدعی الوضع و الحیز لمحلها أ لا تری أن القوم مع قولهم بالانطباع فی الوجود الذهنی یقولون فی دفع قول من یقول لو کان الوجود الذهنی حقا لکان النار فی الذهن محرقه و لکان النفس عند تصور الاستقامه مثلا مستقیمه إن الإحراق من لوازم وجودها الخارجی- و الاتصاف بالاستقامه إنما هو بوجودها العینی و لیس کذلک المفهوم الذهنی، س ره

و أما الجواب بأنكم و إن أنكرتم إدراك النفس للجزئيات فلا تنكرون إدراكها للكليات فإذا أدركت الكره الكليه فلا بد أن يرتسم فيها صوره الكره فيعود الإشكال الذى ذكرتم بأن ما لا وضع له كيف ينطبع فيه ذو وضع.

فباطل لأنك قد علمت فى (۱) مباحث الوجود الذهنى أن المعقول من الكره يحمل عليه الكره بالحمل الأولى لا بالحمل المتعارف و أن مثل هذه الأشياء إذا حصلت صورها عند العقل يصدق عليها نقائضها فالكره العقليه الكليه ليس كره و لا ذات مقدار بخلاف صوره جزئيه خياليه منها فإنها كره ذات مقدار شخصى لكن ليس لها وضع فى جهات هذا العالم- و قد مر هذا فى مباحث مقوله الوضع.

و أما الوجوه الخاصه

فقد احتجوا على أن الإدراكات الظاهره جسمانيه بأن قالوا- لو كان المدرك للمحسوسات هو النفس وجب أن لا يتوقف إحساسنا على حضورها و كان يجب أن يكون إدراكها للقريب و البعيد و الحاضر و الغائب واحدا لأن النفس جوهر غير جسمانى فيمتنع أن يكون لها قرب و بعد من الأجسام.

لا يقال إنما تدرك هذه المحسوسات بمعاونه هذه الآلات التى يصح عليها القرب و البعد.

لأنا نقول العين إذا لم يكن فيها قوه باصره لم يكن القرب و البعد بالنسبه إلى الرائى- بل بالنسبه إلى غيره فيكون ذلك مثل حضور المرئى عند زيد فإنه لا يكفى ذلك فى حصول الإبصار لعمرو.

و الجواب أن النفس و إن كانت هى المدركه للمحسوسات لكن إدراكها لها موقوف على شرائط- منها كون الآله سليمه و المحسوس حاضرا عند الآله على نسبه مخصوصه و إذا كان إدراكها للمبصرات موقوفا على حضورها عند هذه الآلات لا جرم اختلف الحال بالغيبه و الحضور و البعد و القرب.

۱- و هذا منه ره عجيب فإن الوجود الذهنى يعم الصوره العقليه و الخياليه جميعا و كذا الحمل فيهما جميعا حمل أولى لا شائع و قد مر فى المباحث السابقه أن معنى كون الكره الذهنيه مثلا ليست بكره بالحمل الشائع أنها ليست بكره ماديه بل هى مثاليه أو عقليه، ط مد

أقول التحقيق أن النفس ذات نشئات ثلاثه عقليه و خياليه و حسيه و لها اتحاد بالعقل و الخيال و الحس فالنفس عند إدراكها للمحسوسات تصير عين الحواس- و الحس آله وضعيه تأثرها بمشاركه الوضع فعند الإحساس يحصل أمران تأثر الحاسه و إدراك النفس و الحاجه إلى الحضور الوضعى إنما يكون من حيث التأثر الحسى و هو الانفعال لا من حيث الإدراك النفسانى و هو حصول الصوره

و احتجوا أيضا على أن التخيل بقوه جسمانيه بحجج ثلاث

أولاها و هى أقوى الأدله المذكوره فى هذا الباب

أنا إذا تخيلنا مربعا مجنحا- بمربعين متساويين لكل منهما جهه معينه فلا شك فى تميز كل من المربعين الطرفين عن الآخر فى الخيال فذلك الامتياز إما لذاتهما أو لوازم ذاتهما أو لأمر غير لازم و القسمان الأولان باطلان لأن المربعين الطرفين متساويان فى الماهيه.

و أما القسم الثالث فغير اللازم المميز إما أن يتوقف حصوله لأحدهما على فرض فارض و اعتبار معتبر و هذا باطل.

أما أولا فلأنا لا نحتاج فى تخيل أحد المربعين يمينا و الآخر شمالا إلى فرض اختصاصه بعارض و إلا لكان يمكننا أن نعمل بالمربع الأيمن عملا ليصير بعينه المربع الأيسر و ذلك ظاهر الفساد.

و أما ثانيا فلأن الفارض لا يمكنه أن يخصصه بذلك العارض إلا بعد امتيازه عن غيره فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك العروض يلزم الدور و إما أن لا يتوقف ذلك الاختصاص على فرض فارض فوجب أن يكون ذلك بسبب الحامل و ذلك إما أن يكون هو الحامل الأول أى الماده الخارجيه أو الحامل الثانى و هو الذهن و الأول باطل.

أما أولا فلأن كثيرا ما يتخيل ما ليس له فى الخارج وجود مع أنه لا يمكن حصول النسبه إلى العدم الصرف.

و أما ثانيا فلأنه لو كان محل المربعين الخياليين واحدا لم يكن انتساب أحدهما- إلى أحد المربعين الخارجيين أولى من انتسابه إلى الآخر فإذن هذا الامتياز بسبب القابل الثانى و هو الذهن فإن محل أحد المربعين غير محل المربع الآخر و إلا

لامتنع أن يختص أحدهما بعارض مميز دون الآخر و هذا لا يعقل إلا إذا كان محل التخيلات جسما.

فإن قيل أ ليس يمكننا أن نعقل مربعا كليا و نقرن به كونه يمينا أو يسارا- و يتميز في العقل حينئذ بين المربع الأيمن و المربع الأيسر.

فنقول (۱) المربع الكلي أمر يقرن به العقل حد التيامن و التياسر فيكون ذلك بفرضه حتى أنه يتمكن من تغيير ذلك الفرض و أما في التخيل فالامتياز غير حاصل بالفرض لأن المربع المعين الذي على الأيمن لا يمكننا أن نفرض عارضا حتى يغير هو في نفسه في الخيال مربعا أيسر فظهر الفرق.

و ثانيها أن الصور الخياليه مع تساويها في النوع قد يتفاوت في المقدار

فيكون البعض أصغر و البعض أكبر و ذلك التفاوت إما للمأخوذ منه أو للأخذ و الأول باطل لأنا قد نتخيل ما ليس بموجود في الخارج فتعين الثاني و هو أن الصوره تاره يرتسم في جزء أكبر و تاره في جزء أصغر.

و ثالثها أنه ليس يمكننا أن نتخيل السواد و البياض في شبح خيالي واحد

و يمكننا ذلك في جزءين و لو كان ذلك الجزآن لا يتميزان في الوضع لكان لا فرق بين المعتذر و الممكن فإذن الجزآن متميزان في الوضع.

و الجواب عن الحجه الأولى بوجهين النقض و الحل- أما الأول فأنا نتخيل الأمور العظيمه فإذا انطبع في الروح الخيالي من الصوره الخياليه ما يساويه فالذي يفضل عليه إما أن ينطبع في الروح الخيالي أو لا ينطبع- فإن لم ينطبع فيه فقد بطل قولهم إن التخيل لأجل هذا الانطباع فإن انطبع فيه فقد انطبع فيه ما يساويه و انطبع فيه ما يفضل عليه و يكون محل ما يساويه و محل

۱- الحق في الجواب نظير ما سبق في الكره الكليه أنها كره بالحمل الأولي لا بالمتعارف فنقول المربع الكلي و التيامن و التياسر الكليان ليست هي بالحمل المتعارف- و إن فرض تيامن و تياسر جزئيان فذلك ليس بفرض العقل كما قال المجيب بل فرض كاذب غير موافق لنفس الأمر و إنما لم يتشبث بالحمل لأنه شي ء متداول في هذا الكتاب- و في سائر كتب المصنف العلامه قده و لم يتفطن به هؤلاء المستدلون، س ره

ما يفضل عليه شيئا واحدا مع أنا نميز بين القدر المساوى و القدر الفاضل و ذلك يدل على أن الصورتين الخياليتين و إن حصلا لشى ء واحد فإنه يمكننا أن نميز بينهما- و إذا كان كذلك فلا يلزم من حصول صورتى المربعين الطرفين فى النفس أن لا يميز فى الخيال أحدهما عن الآخر و على الجمله فالإنسان ربما طاف العالم و شاهد البلدان- و يكون مع ذلك حافظا للمجلدات فإن كان صوره كل من تلك الأمور فى جزء من الدماغ متميزا عن الجزء الذى لم يرتسم فيه صوره الشى ء الآخر فمن المعلوم أن القدر القليل منه لا- يفى بذلك و إن لم يجب أن يكون لكل صوره خياليه محل على حده بل يجوز أن يكون فى محل واحد صور كثيره و مع ذلك يكون البعض متميزا عن البعض- فحينئذ لا- يلزم من ارتسام جميع الصور فى النفس أن لا يتميز بعضها عن البعض.

و أما وجه الحل فهو أن تلك الصور ليست مما كانت النفس قابله لها بل النفس فاعله و هويه كل من المربعين بأمر لازم لهويته المجعوله للنفس و ليست هويه المربع الخيالى كهويه المربع الخارجى حتى يكون لها ماده جسمانيه قابله للتشكلات المختلفه لأجل أسباب خارجه بل هى أمر بسيط صورى لا ماده له و إنما المخصص لهويته من جهه الفاعل المتخيل حتى أن الوهم (۱) إذا توهم القسمه و الانفكاك فى مقدار موجود فى الوهم إلى قسمين لم يلزم منه وجود ماده مشتركه بين ذلك المقدار و بين ذينك القسمين كما يلزم فى التقسيم الخارجى لأن ذينك القسمين يحصلان بمجرد إنشاء الوهم من غير أن يكونا من سنخ ذلك المقدار الأول فجميع ما يتصوره الخيال أو الوهم بتوسطه و يوجد فى الذهن من قبيل الإنشاء و الإبداع من الجهات الفاعليه دون التكوين و التخليق من المخصصات القابليه و هى كصدور (۲) الأفلاك من المبادى العاليه من حيث إن منشأ صدورها و تخصيصها تصورات (۳) تلك المبادى و الفرق أن تصورات

۱- متعلق بقوله لا ماده له، س ره

۲- أى كتصورات هى منشأ صدور الأفلاك بقرينيه إبداء الفرق و إن كانت الفرق أيضا من الجهات الفاعليه، س ره

۳- إطلاق التصورات على علوم المبادى العاليه إطلاق مسامحى كيف و علوم تلك المبادى المجرده علوم حضوريه خارجه عن مقسم التصور و التصديق الذى هو العلم الحصولى، ط مد

المبادی من لوازم ذاتها و غیر مأخوذه من سبب خارجی و أما هاهنا فلیس کذلک بل للمحسوسات الخارجه أثر فی إنشاء هذه الصور فی عالم الخیال بالإعداد و التخصیص- فنقول إذا أدرک الحس صورا خارجیه کمربع مجنع بمربعین علی نسبه مخصوصه مثلا- فی الخارج و ذلک الشکل و هو لا یکون موجودا فی الخارج إلا بعوارض مفارقه خارجیه مادیه زائده علی ماهیه المربع جعلا- و وجودا لکونه موجودا فی ماده قابله للانقسام فللخیال أن یفعل بإزائها صورا مثلها أو مخالفه لها جعلا (۱) واحدا بسیطا و إن کان علی الوجه المعهود من الخارج فی الجهات و الأوضاع و لا- یلزم من ذلک أن یکون الخیال ذا جهه و وضع إذ صوره الجهه و الوضع لا یلزم (۲) أن یکون ذات وضع و جهه.

فإذا تقرر هذا فنقول قول المعترض إن تخصص هذا المربع الخیالی لیس بفرض فارض و اعتبار معتبر.

قلنا لا- نسلم بل تخصصه بمجرد اعتبار المعتبر و تصوره و جعله جعلا بسیطا قوله و إلا لأمکننا أن نعمل بالمربع الأیمن عملا به یصیر المربع الأیمن الأیسر قلنا تخصیص الفاعل للأمر الصوری الذی لا ماده له لیس إلا جعل هویته الصوریه لا إفاده صفه أو عرض علی ماده و لیس فی المربع الخیالی إلا صوره المربع الخاص بعینه الحاصل من الجاعل النفسانی اختراعا بسیطا.

و بالجمله إذا أرادت النفس أن یجعل هذا المربع الخیالی مربعا آخرا و هذا المقدار مقدارا آخرا و أرادت تقسیم مقدار بعینه إلی قسمین لا یمکن لها ذلک إذ (۳)

۱- إذ لا- ماده لها حتی تکون مجعوله و تلک الصوره مجعولا- إلیها بجعل مستأنف- کما فی جعل الشمعه مربعه و أما جعل المربع مشخصا مخصوصا بخصوصیه فلیس جعلا مستأنفا و لا ینافی ما سبق أن هویه کل من المربعین بأمر لازم لهویته لأن اللازم تابع فی المجعولیه و اللامجعولیه للملزوم أو لأن المراد به اللازم الغیر المتأخر فی الوجود، س ره

۲- و من هذا القبیل کون الصور الأخرویه غیر ذات جهه و وضع کموجودات هذا العالم، س ره

۳- و من هذا القبیل الصور الأخرویه فإن التبدل هناک لیس من قبیل تحول الماده فی الصور إذ لا- ماده هناک و إلا کانت الآخره دنیا و دار العمل لا دار الجزاء فتبدل الجلود أو صنوف التلذذ کلها من باب إنشاء ثم إنشاء علی الاتصال و سیجی ء فی باب المعاد و حواشیه إن شاء الله تعالی، س ره

لیس لتلک الأمور ترکیب من ماده قابله و صوره غیرها حتی یکون هناک مجعول و مجعول إلیه بل کل واحد من تلک الأمور صوره فقط بلا ماده قابله و تلک الصور عین تصور النفس و مشیتها و إرادتها فإذا انقسم مقدار خیالی إلی قسمین کان ذلک فی الحقیقه إنشاءهما ابتداء لا من شی ء سواء عدم المقدار الأول أو لا و إذا عدم (۱) فلم یعدم إلی شی ء لیلزم وجود ماده قابله هناک و یحتاج إلی مخصص من خارج کما هو شأن الخارجیات المادیه أما الجواب عن الحجه الثانیه و هی أن الصور الخیالیه فقد یتفاوت فی المقدار مع اتحادها فی النوع فنقول هذا التفاوت لیس للمأخوذ منه و لا للأخذ بأن یکون ماده قابله لها بل حاصل للمأخوذ بفعل الأخذ و إنشائه دون قبوله و اتصافه.

و أما عن الحجه الثالثه فنقول إنا لا ننکر تغایر الأشباح و تعدد مقادیرها و اختلافها فی الإشاره الخیالیه لکن لا یلزم من ذلک کون النفس جوهرا مادیا أو کونها غیر مدرکه للجزئیات و الخیالیات.

و اعلم (۲) أن الامتیاز فی الإشاره الخیالیه لا یوجب کون الصور المقداریه- الموجوده فی عالم الخیال و المثال ذوات أوضاع حسیه موجوده فی جهه من جهات هذا العالم المادی المستحیل المتجدد الزمانی لیلزم المنافاه بین تجرد النفس و تصورها للصور

۱- و ذلک کالفلک فإن الفناء و العدم البحت البسیط جائز علیه و لکن الفساد أی العدم إلی شی ء محال علیه لأنه لا یصیر عند هذا معدوما بحتا مع أن الکل لا بد و أن یفنی و یبقی وجه ربک ذو الجلال و الإکرام بل حاصل للمأخوذ بفعل الأخذ أی حاصل بسبب المأخوذ بجعل الأخذ کما مر أن هویه کل من المربعین بأمر لازم لهویته المجعوله للنفس فیکون الجواب باختیار الشق الثالث أو حاصل للمأخوذ بسبب جهات فاعلیه فی الأخذ بأن یکون لام المأخوذ للاختصاص فیکون الجواب باختیار الشق الثانی، س ره

۲- بل الامتیاز فی الإشاره الحسیه یوجب و هذا الکلام متعلق بقوله و اختلافها فی الإشاره الخیالیه، س ره

المقداريه و الأشباح المثاليه و سيأتى تحقيق هذه المسأله فى مباحث المعاد و حشر الأجساد.

و احتجوا على أن الوهم قوه جسمانيه

بأنه لما ثبت كون الخيال جسمانيا وجب أن يكون الوهم الذى لا يدرك إلا ما يكون متعلقا بصوره جسمانيه كذلك.

و توضيحه أن مدرك الوهم إما أن يكون الصداقه المطلقه أو صداقه هذا الشخص- أما الأول فباطل لأنه أمر كلى إدراكه بالعقل و كلامنا فى الإدراكات الجزئيه- فيبقى الثانى لكن المدرك لصداقه هذا الشخص وجب أن يكون مدركا لهذا الشخص- لأن إدراك المركب أو التصديق بثبوت أحدهما للآخر لا يمكن إلا بتصور الطرفين- فإذن الوهم مدرك لهذه الصوره الشخصيه لكن قد ثبت أن مدرك الصوره الجزئيه قوه جسمانيه فالوهم إذا جسمانى.

و الجواب عن هذه الحجه أنا قد بينا أن مدرك الصور الخياليه الجزئيه غير قوه بدنيه و لا ماديه فالوهم أولى بكونه غير مادى.

و التحقيق أن وجود الوهم كوجود مدركاته أمر غير مستقل الذات و الهويه- و نسبه مدركاته إلى مدركات العقل كنسبه الحصه من النوع إلى الطبيعه الكليه النوعيه- فإن الحصه طبيعه مقيده بقيد شخصى على أن يكون القيد خارجا عنها و الإضافه إليه داخلا فيها على أنها (١) إضافه لا على أنها مضاف إليه و على أنها نسبه و تقييد لا على

١- أى الإضافه معتبره فى الحصه بنحو النسبيه لا بنحو الطرفيه و بنحو آليه اللحاظ و الحرفيه لا بنحو الملحوظيه بالذات و الاسميه و إلا لم يكن التفاوت بين الحصه و الكلى بمحض الاعتبار كما قالوا و فى هذا التحقيق تعريض بالمستدل حيث جعل مدرك الوهم مركبا بقوله لأن إدراك المركب إلخ. إن قلت إذا كان وظيفه الوهم إدراك المعانى و لا خبر له من عالم الصور فكيف يضيف المعنى إلى الصوره. قلت هذا نظير ما ذكرناه فى مثل زيد إنسان أنه ليس تركيبا حقيقيا فإدراك الصوره بالخيال و إدراك المعنى الجزئى بالعقل المتعلق بالخيال عند المصنف أو بالوهم كما هو المشهور و لكن تخصصه بالإضافه كالتشخص بأمر لازم للهويه كما مر- و هذا التركيب عمل المتخيله و ملاك الأمر أن الكل مراتب النفس و هى روحها، س ره

أنها ضـميمه و قيـد فالعداوه المطلقه يدركها العقل الخالص و العداوه المنسوبه إلى الصوره الشخصـيه يدركها (١) العقل المتعلق بالخيال و العداوه المنضـمه إلى الصوره الشخصـيه يدركها العقل المشوب بالخيال فالعقل الخالص مجرد عن الكونين ذاتا و فعلا و الوهم مجرد عن هذا العالم ذاتا و تعلقا و عن الصوره الخياليه ذاتا لا تعلقا و الخيال مجرد عن هذا العالم ذاتا لا تعلقا و نسبه (٢) الإراده أى القوه الإجماعيه إلى الشـهويه الحيوانيه فى بـاب التحريك كنسبه الوهم إلى الخيال فى باب الإدراك و كل واحـده منهما عندنا قوه مجرده عن الماده لكن لم نجد فى كلام أحد

١- و هو الوهم بخلاف العـداوه المنضـمه أى العـداوه مع الصوره المـذكوره فى الاسـتدلال فإنها ليست شـيئا واحـدا فلا يدركها العقل المتعلق بل المشوب أى العقل و الخيال فهذا أيضا تعريض بالمستدل، س ره

٢- الميـل و الشوق المؤكـد من العقـل العملى يسـمى بالإراده كإراده عياده المريض- و الميل و الشوق المؤكـد من القوه الباعثه الحيوانيه يسـمى بالشـهوه كـإراده عيـاده المريض للحظوظ النفسانيه فإن العقل النظرى و العقل العملى فى الإنسان بما هو إنسان- كالمـدركه و المحركه فى الحيوان و فى الإنسـان بمـا هو حيوان فلمـا كان مبـدأ الميل فى الإنسان بما هو إنسان أجل سـمى أثره باسم آخر كما سـمى فى الحق باسم آخر كالمحبه و الإراده كما اشـتهر فى الشريعه أيضا و العشق و الابتهاج و إنما لم يشتهر فى الشريعه إطلاق لفظ العشق و إن ورد بمثل من عشقنى عشقته و غير ذلك لأن النبى بما هو نبى وظيفته الإتيان بالآداب و لو تكلم أحيانـا بغيرهـا من مقام الجمع و الوحـده فهو يصـدر عنه بما هو ولی ٔ كقوله ص: لی مع الله وقت لا يسـعنی فيه ملك مقرب و لا نبی مرسل و غير ذلك و العشق من هذا القبيل و إلا فكما قيل-ٔنيست فرقى در ميان حب و عشق شام در معنى نباشد جز دمشق . ثم إنه قـدس سـره فسـر الإـراده بنفس القوه بنـاء على الاتحـاد كاتحاد العلم و العالم- فالإراده عين المريـد و الشـهوه عين القوه الشـهويه و القـدره عين القـادر كمـا يصـرح به بعـد سـطر و الحاصل أنه كما أن الوهم و الخيال كلاهما مجرد إلا أن الوهم أرفع منزله فى التجرد كـذلك العقل العملى و القوه الشوقيه كلاهما مجردان إلا أن العقل العملى أرفع منزله فى التجرد و قوله لكن لم نجـد فى كلام أحد إلخ من باب الاسـتثناء من المدح بما يشـبه الذم و هو من المحسـنات البديعيه مثل ؛ أنا أفصح الناس بيد أنی من قريش ، س ره

ما یدل علی أن المحرکه الشوقیه جسمانیه و التی لا خلاف لأحد و لا شبهه فی کونها جسمانیه هی المحرکه الفاعله القریبه لا الباعثه و هی المسماه (۱) بالقدره لأنها عباره عن قوه قائمه بالأعصاب و العضلات الممیله لها بالقبض و البسط و الجذب و الدفع- و کذا حکم (۲) الطبیعه المحرکه للأجسام البسیطه و المرکبه بالمباشره بحرکاتها الطبیعیه و القسریه النفسانیه لأن القسریه راجعه إلی الطبیعیه و النفسانیه أیضا لا یمکن إلا باستخدام الطبیعه و الله ولی الجود و الحکمه

فصل (۶) فی تعدید مذاهب القدماء فی أمر النفس ذکرها الشیخ فی الشفاء و نقضها و نحن نحمل کلامهم علی الرموز و ناولها تأویلات حسیه بقدر ما یمکن إن شاء الله تعالی

قال قد اختلف أقوالهم فی ذلک لاختلاف المسالک إلیه.

فمنهم من سلک إلی علم النفس من جهه الحرکه.

و منهم من سلک إلیه من جهه الإدراک.

و منهم من جمع المسلکین.

و منهم من سلک طریق (۳) الحیاه غیر مفصله.

۱- اعلم أن عد القوم القدره من الکیفیات النفسانیه من الشواهد للمصنف العلامه- علی ما حققه من اتحاد مراتب النفس و أن إشراقها نفذ إلی تخوم أرض البدن إذ لولاه لما کانت القوه القائمه بالعضلات کیفیه نفسیه بل جسمیه کما لا یخفی، س ره

۲- المراد أن مثل القوه العامله مثل الطبیعه فی الانطباع و السریان فی الأجسام- فکان العامله طبیعه ساریه فی العضلات و کان الطبیعه محرکه عامله منبثه فی الخفاف و الثقال و غیرهما، س ره

۳- یعنی أن القائلین الذین سبق ذکرهم و إن کانوا سالکی مسلک الحیاه فإن حیاه الحیوان هی الدرک و الفعل التحریکی إلا أنهم لم یتخذوا المسلک عنوان الحیاه- و هؤلاء الناهجون منهج الحیاه أیضا و إن کانوا ناهجی منهج الدرک و الحرکه فی الحقیقه إلا أنهم لم یفصلوا الحیاه إلیهما، س ره

فمن سلک منهم طریق الحرکه فقد کان یخیل عنده أن التحریک لا یصدر إلا عن متحرک و أن المحرک الأول یکون لا محاله متحرکا بـذاته و کانت النفس محرکه أولیه إلیها یتراقی التحریک من الأعضاء بالعضل و الأعصاب فجعل النفس متحرکه بـذاتها و جعل لـذلک جوهرا غیر مایت معتقـدا أن ما یتحرک لذاته لا یجوز أن یموت- قال و لذلک الأجسام السـماویه لیست تفسد و السبب فیه دوام حرکتها.

فمنهم من منع أن یکـون النفس جسـما فجعلهـا جوهرا (۱) غیر جسـم محرکـا لـذاته- و منهم من جعلهـا جسـما و طلب الجسـم المتحرک لذاته.

و منهم من جعلها (۲) ما کان من الأجرام التی لا تتجزی کریا لیسهل دوام حرکته و زعم أن الحیوان یستنشق ذلک بالتنفس و أن النفس غـذاء النفس یسـتبقی النفس بإدخـال بـدل ما یخرج من ذلک الجنس من الهباء التی هی الأجرام التی لا تتجزی التی هی المبادی و أنها متحرکه بذاتها کما تری من حرکه الهباء دائما فی الجو- و لذلک صلحت لأن یحرک غیرها.

و منهم من قال إنها لیست هی النفس بل إن محرکها هو النفس و هی فیها و تدخل البدن بدخولها.

و منهم من جعل النفس نارا و رأی أن النار دائم الحرکه.

و أما من سلک طریق الإدراک فمنهم من رأی أن الشی ء إنما یدرک ما سواه لأنه متقدم علیه و مبدأ له فوجب أن یکون النفس مبدأ فجعلها من الجنس الذی کان یراه

۱- إما أن یقرأ علی صیغه المفعول أو یراد مدلوله الالتزامی فإن مذهبهم أن النفس متحرکه لذاتها ثم إن المراد بجوهر متحرک لذاته غیر جسم علی تأویل المصنف- الطبیعه السیاله التی هی مرتبه من النفس، س ره

۲- هکـذا فی النسـخ التی رأیناها من الأسـفار و لا یحضـرنی الشـفاء حتی أنظر- و الأولی التعبیر بالفاء لأن الذین لم یتحاشوا عن جعل النفس جسما و طلبوا تعیین ذلک الجسم المتحرک لذاته تحزبوا أحزابا فمنهم من جعلها أجراما لا تتجزی و هکذا، س ره

مبدأ (۱) إما نارا أو هواء أو أرضا أو ماء و مال بعضهم إلى القول بالماء لشده رطوبه النطفه التى هى مبدأ الأشياء و بعضهم جعلها جسما بخاريا إذ كان يرى البخار مبدأ الأشياء و كل هؤلاء كان يقول إن النفس إنما تعرف الأشياء كلها لأنها من جوهر المبدإ لجميعها و كذلك من رأى أن المبادى هى الأعداد جعل النفس عددا.

و منهم من رأى أن الشى ء إنما يدرك ما هو شبيهه و أن المدرك بالفعل شبيه للمدرك بالفعل فجعل النفس (۲) مركبا من الأشياء التى يراها عناصر و هذا هو

۱- أى للعالم و لكن بواسطه المبدإ الأول فإن لبعض الأقدمين أقاويل منها ما نقل عن ثاليس الملطى انه قال المبدأ الأول أبدع العنصر الذى فيه صور الموجودات- و المعدومات كلها و هو الماء ثم حصل منها الأرض بالتكثيف و الانجماد و النار و الهواء بالتلطيف فإن الماء إذا لطف صار هواء و تكونت النار من صفوه الهواء- و السماء تكونت من دخان النار و يقال إن ثاليس قد أخذه من التوراه لأنه جاء فى السفر الأول منها إن الله تعالى خلق جوهرا فنظر إليه نظر الهيبه فذابت أجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السماوات و ظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الأرض ثم الجبال أرساها و مثله فى أحاديث أهل العصمه و قال آخرون- كان الأصل أرضا فحصل الباقى من الأرض بالتلطيف و زعم انكسيمايس أنه الهواء- و يكون من لطافته النار و كثافته الأرض و الماء و آخر أنه النار و آخر أنه البخار- و عن انكساغورس أنه الخليط و عن ذيمقراطيس ما هو المعروف من الأجرام الصغار- الصلبه المبثوثه فى خلاء غير متناه و عن الثنويه أن أصل العالم النور و الظلمه و الخرمانيه لم يقولوا بجسميه المبدإ و هم الذين أثبتوا القدماء الخمسه البارى و النفس و الهيولى و الدهر و الخلاء و الفيثاغورثيون اعتقدوا أن المبادى هى الأعداد المتولده عن الوحدات- و هذه الأقاويل مزيفه و لأكثرها تأويلات حسنه لو ذكرناها لخرجنا عن طور هذه التعليقه. و لنرجع إلى أصل المطلب فنقول صوره قياسهم هكذا النفس مدركه لما سواه- و كل مدرك لما سواه مبدأ فالنفس مبدأ و المبدأ إما نار أو هواء إلخ فالنفس إما نار أو هواء إلخ و هكذا قياس من يقول الشى ء إنما يدرك ما هو شبيهه، س ره

۲- أى يعتقدها أصولا للكون و البقاء فى العالم فيشمل الغلبه و المحبه- فالكون منوط بالعناصر الأربعه و البقاء بدفع المنافر و جذب الملائم و هما منوطان بالغلبه و المحبه، س ره

قول انبادقلس فإنه جعل النفس مركبه من العناصر الأربعه و من الغلبه و المحبه- و قال إنما يدرك النفس كل شی ء يشبهه فيها و أما الذين جمعوا الأمرين فكالذين قالوا- إن النفس عدد محركه لذاته فهی عدد لأنها مدركه و هی محركه لذاتها لأنها محركه أوليه و أما الذين اعتبروا أمر الحياه غير مفصله.

فمنهم من قال إن النفس (۱) حراره غريزيه لأن الحياه بها.

و منهم من قال بل بروده و إن النفس مشتق من النفس و النفس هو الشی ء المبرد و لهذا ما يتبرد بالاستنشاق ليحفظ جوهر النفس.

و منهم من قال بل النفس هو الدم لأنه إذا سفح الدم بطلت الحياه.

و منهم من قال بل النفس مزاج لأن المزاج ما دام ثابتا لم يتغير صحت الحياه.

و منهم من قال بل النفس تأليف و نسبه بين العناصر و ذلك لأنا نعلم أن تأليفا ما يحتاج إليه حتى يكون من العناصر حيوان و لأن النفس تأليف فلذلك يميل إلى المؤلفات من النغم و الأراييح و الطعوم و يلتذ بها.

و من الناس من ظن أن النفس هو الإله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا- و أنه يكون فی كل شی ء بحسبه فيكون فی شی ء طبعا و فی شی ء نفسا و فی شی ء عقلا سبحانه تعالى عما يشركون قال و هذه هی المذاهب المنسوبه إلى القدماء و الأقدمين فی أمر النفس و كلها باطل ثم شرع فی نقض ما قالوه و إبطالها و تزييفها.

أقول نقض ظواهر هذه الأقوال و إبطالها فی غايه السهوله

اشاره

بعد أن ثبت أن النفس جوهر مفارق الذات عن الأجسام و كل من له أدنى بضاعه فی الحكمه يعلم أن النفس جوهر شريف ليس من نوع الأجسام الدنيه كالنار و الهواء و الماء و الأرض و لا- من باب النسب و التأليفات كيف يذهب على الحكماء السابقين كانبادقلس و غيره أن يجهلوا ما يعلمه من له أدنى معرفه فی علم النفس و أحوالها فإذن التأويل و التعديل لكلامهم أولى من النقض و الجرح.

فنقول و من الله الاستعانه-

أما قولهم إن النفس متحركه لكونها محركه أوليه

١- أى هؤلاء لما وصلوا إلى معرفه النفس من مسلك الحياه فجعلوها من سنخ الحياه و مقوماتها و لوازمها و معداتها و ممداتها، س ره

فکلام صحیح مبرهن علیه و لا یلزم منه کون النفس جرما من الأجرام أما حرکاتها فی ذاتها بحسب الشده فقد ثبت بیانها بالبرهان و تقدم ذکرها تصریحا و تلمیحا من أن لها تطورات جوهریه و تحولات ذاتیه من حد الإحساس إلی حد التعقل فتاره تتحد بالحس و ذلک فی أوائل حدوثها و تکونها و طورا تبلغ إلی حد التخیل فتتحد بالخیال و إذا بلغ إلی مقام تحضر عندها المعقولات مشاهده تصیر عقلا مفارقا متبری الذات عن الأجرام و الجرمیات و ما أسخف القول بأن النفس عند کونها صوره الطفل بل الجنین إلی حد کونها عقلا بالفعل مستحضره للمعقولات مجاوره للملإ الأعلی عند المقربین جوهر واحد بلا تفاوت فی ذاته إنما التفاوت فی إضافاته و أعراضه (۱) اللاحقه حتی أن النفس البله و الصبیان و نفوس الأنبیاء ع متحده بالحقیقه و الماهیه و إنما الاختلاف و التفاضل بینهم بضمائم خارجه بعضها من باب السلوب و الإضافات و بعضها من باب الانفعالات- و بعضها من باب الکیفیات فإذا کان کذلک کان فضیله أفراد الإنسان بعضها علی بعض بشی ء خارج عن الإنسانیه فإذا الفضیله بالذات لذلک الشی ء لا للإنسان- فإذا قیل النبی ص أشرف أفراد الإنسان کان معناه أن شیئا خارجا من حقیقته و حقیقه أمته کالعلم و القدره هو أشرف منهم فلا فضیله له فی ذاته من حیث هویته و ماهیته علی سائر الأفراد و هذا قبیح فاسد عندنا فإن جوهر نفس

۱- فإن النفس عندهم أیضا متغیره و متحرکه لکن فی الکیف لأنه ازداد علمه و قدرته و نحوهما کما و کیفا و کلها من العوارض و أما جوهره و سنخ ذاته فهو محفوظ غیر متغیر أصلا و أما المصنف قدس سره فلما قال بالحرکه الجوهریه کانت بذاتها عنده متغیره متفاوته مع أصل محفوظ و سنخ باق من أول وجودها إلی آخره لأصاله الوجود و کون ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک و باعتبار وجهها إلی الحق الباقی و لاتصال الحرکه و غیر ذلک فالتفاوت بین درجتی ذات واحده مع وحدتها بهذه الوجوه التی ذکرناها أعنی درجه کونها عقلا بالقوه و درجه کونها عقلا بالفعل کتفاوت درجتی النبی ص و الأمه فإذا کان فی ذات واحده هذا التفاوت العظیم فما ظنک بالتفاوت فی ذاتین هما کالروح و الجسد بل روح الروح الفانی فی نور الأحد، س ره

النبى ص بحسب هويته التامه أشرف جواهر النفوس الآدميه و أشدها قوه و كمالا- و أنورها و أقواها تجوهرا و ذاتا و هويه بل (۱) ذاته بذاته بحيث بلغت إلى غايه مرتبه كل نفس و عقل

كما قال: لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب و لا نبى مرسل

و إن كان مماثلا (۲) لها فى الماهيه الإنسانيه من حيث وجوده الطبيعى البشرى كما فى

۱- فإن جميع الفصول بالنسبه إلى الفصل الأخير لا- بشرط أجناس و جميع الصور بالنسبه إلى الصوره الأخيره مواد و الفصل الأخير محصلها و الصوره الأخيره مقومها- ثم أشخاص النوع الأخير التى هى بحسب الباطن أنواع و هى عقول بالقوه بالنسبه إلى أشخاصه- التى هى عقول بالفعل هكذا فإن نسبه الشخص إلى النوع نسبه الفصل إلى الجنس ثم نسبه العقول بالفعل إلى العقل المقدس الختمى ص مأخوذه لا بشرط نسبه الجنس إلى الفصل- فإنه فى العقول العائدات كالعقل الأول فى البادئات بل هو هو و هى هى بوجه و للإشاره إلى أن العقول الصاعده بالنسبه إليه ص هكذا قال تعالى النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ و كيف لا يكون كذلك و قد ورد فى حق الأئمه من ولده ذكركم فى الذاكرين و أسماؤكم فى الأسماء و أنفسكم فى النفوس و أرواحكم فى الأرواح- و أجسادكم فى الأجساد و فى حق المؤمنين من أمته المرحومه: المؤمن مرآه المؤمن على بعض الوجوه، س ره

۲- لما أشار إشاره إجماليه إلى مقام روحانيته ص بأنه غايه الكل و تماميتها- و خلق الكل لأجله و خلق هو لأجل الله و لولاه لما خلق الأفلاك و الأملاك ففى هذا المقام لا مماثل لهذه الحقيقه المحمديه المطلقه تكافيه و لا ثانى لها توازيه حيث إن كل نفس و عقل من صقعه و ما من صقع الشى ء لا يعادله و لا يقابله انتقل إلى نشأته الطبيعيه و عطف عنان الكلام إلى مقام صورته البشريه المقتضيه للتماثل و غيره فإن العارف الحقيقى لا بد أن يكون ذا العينين جامعا بين النشأتين الصوره و المعنى و الرقيقه و الحقيقه وَ لَوْ جَعَلْناهُ مَلَكاً لَجَعَلْناهُ رَجُلًا لئلا يلزم الغلو و التفويض و لا الجهل بالمقامات السنيه للنفس و لا سيما النفوس الزكيه القدسيه كما قال الكفره إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنا فجميع ما ورد فى حق الأنبياء و الأئمه ع من العصمه و الطهاره- و التخلق بأخلاق الله و التحقق بها حق و صدق بحسب مقام روحانيتهم و وجههم إلى الله و جميع ما نسب إليهم من أمثال الصفات البشريه و الأحكام الخلقيه مثل ما كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتابُ وَ لَا الْإِيمانُ و مثل تعليم جبرئيل و إظهارهم العجز و الانكسار و لا سيما فى مكالماتهم و مناجاتهم مع الله الواحد القهار صدق أيضا بحسب مقام صورتهم و وجههم إلى النفس فإنهم كما يأكلون و يشربون و ينامون و يتصفون- بغير ذلك من أحكام البشريه و الخلقيه بحسب الصوره فى عالم الصوره كذلك لا يعلمون إلا ما علمهم جبرئيل لأن جميع كمالاتهم من الله تعالى فإن نسبه الشى ء إلى القابل بالإمكان و نسبته إلى الفاعل بالوجوب لكن لما كان القابل الواقعى أعنى الماده الجسميه فيهم مستهلكا فضلا عن القابل التعملى أعنى الماهيه لقاهريه أحكام الروحانيه- و أحكام الوجود و اشتراط السنخيه بين الأثر و المؤثر و لا وقع لعالم الصوره فى جنب عالم المعنى الذى هو عالمهم و ما به فعليتهم كانت أحكام الصوره صوره و أحكام الروح روحا و من هنا لا تحكم لجسد النبى ص على روحه بل يدور معه حيث ما دار- و يتصف بصفاته مثل أنه لا ظل له و أنه يرى من خلفه و أنه بل جسد المؤمن لا يبلى و غير ذلك، س ره

قوله تعالی إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ* فظهر أن للنفس الإنسانیه تطورات و شئونا ذاتیه و استکمالات جوهریه و هی دائمه التحول من حال إلی حال و من راجع إلی ذاته- یجد أن له فی کل وقت و آن شأنا من الشئون المتجدده.

و أما قولهم إن المحرک الأول یکون لا محاله متحرکا بذاته

فهو أیضا صحیح لأن مرادهم من المحرک الأول هو الفاعل المباشر للتحریک و هو إما الطبیعه أو النفس فیما له نفس و قد مر بیان هذا المطلب فی مباحث القوه و مباحث الحرکه أی بیان أن العله القریبه للحرکه الطبیعیه العرضیه کالکمیه و الکیفیه و الأینیه و الوضعیه لا بد أن تکون جوهرا متبدل الهویه و الوجود و إن کانت ثابت الماهیه و المراد من الحرکه الطبیعیه فی قولنا هذا ما یشمل الحرکه النفسانیه الوضعیه التی فی الأفلاک لأنها أیضا صادره من طبیعه الفلک التی هی نفسه باعتبار أن لها الإدراک و الإراده و الحرکه النفسانیه الکمیه التی فی النبات و الحیوان لأن هذه الحرکات طبیعیه بوجه و نفسانیه أیضا.

و بالجمله فما من حرکه ذاتیه إلا و مباشرها طبیعه ساریه فی الجسم و هذه الطبیعه قد ثبت تجددها و تبدلها بحسب الهویه الوجودیه کما علمت بالبرهان و لا ینفک جسم طبیعی من هذا الجوهر إلا أن هذا الجوهر فی الفلک و الحیوان و النبات لا ینفک عن النفس بمعنی أن النفس کمال هذا الجوهر و تمامه لا أن الطبیعه فی ما له نفس شی ء له وجود و النفس فیه جوهر آخر له وجود آخر حتی یکون فی شخص واحد جوهران متباینان فی الوجود أحدهما طبیعه و الآخر نفس فإن ذلک ممتنع جدا بل کل شخص

طبیعی له ذات واحده و صوره واحده و هی وجوده و بها هویته و شخصیته فمن حیث کونها مبدأ الحرکات و الانفعالات المادیه طبیعه و من حیث إدراکها و تدبیرها نفس.

و أیضا قد علمت فی الفصل السابق أن النفس التی فینا هی بعینها مبدأ الحس و الحرکه و التخیل و الوهم و التعقل کل ذلک بالبرهان فقد ثبت و تحقق حقیه کلام الأقدمین أن المحرک الأول للحرکات الذاتیه أمر متحرک لذاته یعنی بهویته و وجوده- و أن النفس هی المحرکه الأولیه فیما له نفس إلیها یتراقی التحریک من الأعضاء بالعضل و الأعصاب و ذلک من حیث کونها عین الطبیعه المتجدده الهویه لذاتها و بها یقع جمیع الحرکات و الاستحالات حتی القسریه و الاتفاقیه و الإرادیه لما مر أن مرجعها إلی الطبیعه و النفس

و أما قولهم إن ما یتحرک لذاته فهو لا یموت

فکلام حق لأن مرادهم منه أن ما ینبعث حرکته من ذاته و مقوم صورته لا من غیر لا یموت فالأجسام بما هی أجسام مائته (۱) لأن مبدأ حرکاتها أمر خارج عن جسمیتها أعنی الجسم بالمعنی الذی هو ماده- و کل ما ینبعث الحرکه من ذاته فهو لا محاله متوجه إلی الکمال الذاتی الجوهری- و کل ما یتوجه (۲) نحو الکمال بحسب الفطره الأولی فهو لا یموت بل یتحول من نشأه إلی نشأه أخری و من دار إلی دار أعلی و الحرکه المنبعثه (۳) عن الذات لیست

۱- حتی الفلک بما هو جسم فقط لأن مبدأ حرکته نفسه أو طبیعته التی هی عین نفسه کما سیجی ء و کلتاهما خارجتان عن الجسم بشرط لا و إن لم تکونا خارجتین عن الجسم لا بشرط لحمله علیهما، س ره

۲- و ذلک لأن الطلب إذا کان فی جبله الشی ء و فطرته الأولی یوصله إلی المطلوب و إلا لکان إیداعه فیه عبثا و المطلوب للنفوس الحیه التی أرادوا بالحرکه الذاتیه حرکتها کما حصرها المصنف فیها دائم لا یفوت لأنه إما الحق و المفارقات العقلیه أو عالم النفوس الخیالیه و الوهمیه من الصور المجرده من الماده دون المقدار- و الجمیع دائمه بدوام الحق تعالی شأنه، س ره

۳- قسم المتحرک إلی سته أقسام ثلاثه منها حرکتها منبعثه من خارج فمثل الحرکات الأینیه لمصادفه الحاله الغیر الملائمه بل هذه الحرکه لعدم الحرکه و حرکات المرکبات أیضا من الکیفیات الأربع الخارجه کحراره الأشعه السماویه و الحراره الغریزیه و غیرهما- و حرکه الطبائع جوهریه و إن کانت ذاتیه إلا أن التضاد یفسدها و أما النفوس الثلاث فحرکتها ذاتیه و لا تضاد لها فهی دائمه، س ره

إلا نفسانيه و أما هـذه الحركات الطبيعيه التى للبسائط العنصـريه من مكان إلى مكان- فليست منبعثه عن ذات المحرك إذ شـرط انبعاثها عن الطبيعه خروجها عن أحيازها الطبيعيه- فهى بسـبب أمر خارج عن ذات المتحرك و أما حركات المركبات المعدنيه و النبـاتيه فهى أيضـا مفتقره فى انبعاثهـا إلى أمـور خـارجه كحراره طـابخه أو بروده جمـاعه أو رطـوبه مسـهله- لقبـول الأشـكال و التحولاـت و غير ذلـك و أمـا الحركه الـذاتيه التى فى الطبيعه فهى و إن كانت منبعثه عن الـذات لكن الطبائع العنصـريه البسـيطه لتضادهـا متفاسـده غير باقيه بالعـدد- و أما جواهر النفوس الحيوانيه و طبائع الأجرام الفلكيه التى هى عين نفوسـها فهى حيه بحياه ذاتيه لأنهـا دائمه التشوق إلى منزل البقـاء و حركتها إلى الكمال أمر ذاتى لها و تلك النفوس إن كانت عقليه كالنفوس الفلكيه و الكاملين فى العلم من النفوس الإنسانيه فلها حشـر إلى الله تعالى فى دار المفارقات العقليه و إن لم تكن عقليه بل وهميه أو خياليه فلها أيضا حشـر إلى عالم النفوس على طبقاتها فى الشرف و الدنو و السعاده و الشقاوه فإن الشقاوه فى المعاد لا ينافى الاستكمال فى الوجود النفسـانى بحسب الجربزه الشـيطانيه أو الشـهوه البهيميه أو الغلبه السـبعيه فإنهـا كمالات لسائر النفوس و رذائل للنفس الإنسانيه.

و أما من جعل النفس جسما

أراد بـالنفس النفس الخيـاليه الحيوانيه و لم يرد بـالجسم هـذه الأجسـام الطبيعيه الواقعه تحت الحركـات و الانفعالاـت بـل شـبحا برزخيا صوريا أخرويا له أعضاء حيوانيه و تلك النفس صوره حيوانيه حيه بـذاتها ليست حياتها بأمر عارض عليها كهـذه الأجسام و بوساطتهـا يتصـرف النفس النـاطقه فى هـذا البـدن الطبيعى و يـدرك الجزئيـات و الحسـيات كمـا اتفق عليه جميع السـلاك و المكاشـفين و ذلك الجسم هو الصوره التى يراها الإنسان فى المنام حيث يجد نفسه مشـكلا مصورا بجوارح و أعضاء و إنه يرى شخصه فى المنام يدرك إدراكات جزئيه و يعمل أعمالا حيوانيه- فيسـمع بإذنه و يرى بعينه و يشم بأنفه و يذوق بلسانه و يلمس ببشرته و يبطش بيده و يمشى برجليه و هذه كلها أعضاء روحانيه غير هذه الأعضاء الطبيعيه.

و أما قول من قال إنها هى من الأجرام التى لا تتجزى

فأراد بها الأجرام

المثاليه التی لا ماده لها و قد مر بیان أنها لا تقبل القسمه الوهمیه فضلا عن الخارجیه إذ لا ماده لها فقسمتها بالوهم یرجع إلی إیجاد الوهم فردین آخرین منها ابتداء لا بجعل جسم معین جسمین و کذا وصل الجسمین الخیالیین جسما واحدا عباره عن إیجاد جسم آخر من کتم العدم.

و أما نسبه الکرویه إلی النفس

فلأنها (١) أبسط الأشکال و لهذا کانت الأفلاک کریه فالنفس إذا تصورت و تشکلت و وقعت فی عالم الطبیعه کانت کره کالأفلاک لکونها أسهل حرکه کما قالوا إذ بالحرکه یخرج کمالات النفوس من القوه إلی الفعل ثم الترکیب الاتحادی بین النفس و البدن ثابت عندنا کما ذهب إلیه أیضا بعض المتأخرین- فاتصاف النفس بصفات الجسم بالمعنی الذی هو جنس متحقق لکونها مبدأ فصله و تمام ذاته و إن لم یتصف بما هو ماده و هی صوره و معلوم أن اعتبار الجنس و الفصل غیر اعتبار الماده و الصوره و فی الاعتبار الأول کما یتصف الأجسام بصفات النفوس کذا یتصف النفوس بصفات الأجسام و لذلک تشیر إلی نفسک بأنی کاتب جالس فکون النفس الفلکیه کره من هذا القبیل.

و أما قولهم إن الحیوان یستنشق النفس بالتنفس

فالمراد أن فی الحیوان (٢)

١- فالکریه کنایه عن بساطه الأجرام المثالیه و قوله و لهذا کانت الأفلاک کریه بیان آخر لکریه النفس فی ضمن بعض أفرادها بمقتضی الترکیب الاتحادی بین الماده و الصوره بما هما جنس و فصل و الجسم فی هذا التأویل الجسم الملکی لا المثالی الملکوتی، س ره

٢- لا یخفی أن هذا ینافی ما ذکره آنفا من أن المراد الأجرام المثالیه- فإن مقتضی ذلک أن یستنشق بالنفس الأجرام المثالیه لا الروح البخاری الذی هو من عالم الملک فإن اسم الإشاره فی قولهم یستنشق ذلک عائد إلی الجرم الکری. و الجواب أن الروح البخاری مرکب القوی و القوی مظهر الصور المثالیه و لولاه لما حصل الظاهر و المظهر فلهذا استنشاقه و ترویحه استنشاقها و ترویحها و لا سیما أن الروح البخاری عنده بسیط غیر مرکب من الأسطقسات کما سیجیء و قولهم یستنشق ذلک أی ماده ذلک و الأولی أن یقال حمل المصنف قدس سره الأجرام فی قولهم عند الأجرام التی لا تتجزی التی هی المبادی علی الأجسام المثالیه و قولهم الأجرام التی لا تتجزی کریا علی الروح البخاری و کانوا من القائلین بالأجرام الصغار الصلبه و هذا التوجیه لکلامه قدس سره أقل تکلفا، س ره

روحا بخاريا من قبيل الأجرام الفلكيه فى الصفا و اللطافه و هو خليفه النفس فى البدن الطبيعى و بالنفس يبقى اعتداله و يتغذى بالهواء المعتدل جوهره و لما كان هذا الجوهر- حاملا لقوه الحس و الحركه النفسانيه و مفاضا من النفس على الدوام فى هذا البدن الطبيعى فأطلقوا عليه اسم النفس و قد ذكره الشيخ فى بعض رسائله بلغه الفرس بهذه العباره روح بخارى را جان گويند و نفس ناطقه را روان.

و أما من قال إنها ليست هى النفس

بل إن محركها هو النفس و هى فيها و تدخل البدن بدخولها فكلام حق لا غبار عليه و يرجع إلى ما أولنا به الكلام السابق عليه فيتوافقان من غير تناقض.

و أما من قال إن النفس نار

و إن هذه النار دائمه الحركه فلم يرد بها هذه النار الأسطقسيه بل فى الوجود نار أخرى هى حراره جوهريه يتصرف فى الأجسام بالإحاله و التحليل و هى الطبيعه (۱) و فوقها نار النفس الأماره بالشهوه و الغضب و هى التى تطلع على الأفئده كما أشير إليها فى الكتاب الإلهى و إذا كسرت سورتها بفعل الطاعات و الرياضات صارت النار نورا و النفس الأماره مطمئنه.

و أما السالكون مسلك الإدراك

فقولهم إن الشى ء إنما يدرك ما سواه لأنه متقدم عليه فى غايه القوه و الاستقامه فإن المعلوم بالذات هو الصوره الحاضره عند المدرك و قد علمت أن إدراك الشى ء هو وجوده للمدرك و وجود شى ء لشى ء لا يكون إلا بعلاقه ذاتيه بينهما و ليست العلاقه الذاتيه إلا العليه و المعلوليه و لكن نسبه الصوره المدركه إلى الذات العالمه نسبه المجعول إلى الجاعل لا نسبه الحلول و الانطباع كما علمت ذلك فى مباحث الوجود الذهنى و فى مباحث الإبصار و غيرهما.

و أما جعل بعضهم النفس من الجنس

الذى كان يراه المبدأ إما نارا أو هواء أو أرضا أو ماء فلعله أراد من المبدإ المبدأ القريب لتدبير الأجسام و تصريفها فمن جعلها

۱- و بها أول نار ذات ثلاث شعب لكونها فى الجسم و هو طويل عريض عميق فالتعلق بعالم الطبيعه منشأ الاحتراق بتلك النار فى الآخره، س ره

نـارا أراد بهـا مـا مر ذكره- و من جعلهـا هواء فلعله أراد به الشوق و المحبه فـإن النفس عين المحبه ثم التعـبير عن المبـدإ الأـول بالعشق مما شاع فى كلام العرفاء و للناس فيما يعشـقون مـذاهب و من جعلها ماء فأراد به عين ماء الحياه الذى به حياه كل شـى ء ذى نفس- كمـا قـال تعـالى وَ جَعَلْنـا مِنَ الْماءِ كُلَّ شَـيْ ءٍ حَيٍ و النفس حياه الجسم كما أن العقل حياه النفس و لهـذا عبر بعض الأوائـل عن العقل الكل بالعنصـر الأول و جعله ماء و ربما كان المراد بالعنصـر الأول الوجود الفائض منه تعالى على الموجودات كلهـا على الترتيب- و من سـماها أرضـا فلكونهـا فى ذاتهـا قابله للعلوم و الصور الإدراكيه الفائضه عليها من سـماء العقل فالنفس القـابله للصور العلميه أرض الحقـائق فى مرتبه كونهـا عقلاـ هيولانيـا- فيفاض عليها المعارف العلميه النازله من سـماوات العقول الفعاله كما تنزل الأمطار التى بها يحيى الأرض بعد موتها و قد ورد فى الحديث

: إن القلوب يحيى بالعلم كما يحيى الأرض بوابل السماء.

و من رأى أن المبادى هى الأعداد

و جعل النفس عـددا أراد من العدد كما أراد أصـحاب فيثاغورث و تأويل كلامهم (١) أن المبـدأ الأول واحد حقيقى و هو مبدأ الأشـياء كما أن الواحد العددى مبدأ الأعداد لكن المبدئيه و الثانويه و الثالثيه و العشـريه فى هذه الأعداد الجسمانيه الكميه ليست ذاتيه لهـذه الوحـدات فكـل مـا صـار أولاـ يمكن له أن يصير ثانيا و الثانى منها يجوز أن يكون أولا بخلاف المبـدإ الأول تعالى فمبـدئيته و أوليته عين ذاته و كذا ثانويه العقل الأول عين ذاته لا يتبدل و كذا مرتبه النفوس بعد مرتبه العقول فإطلاق العدد على المبادى العقليه و النفسـيه من جهه ترتيبها فى الوجود ترتيبا لا يمكن تبـدله فالعـدديه فيها ذاتيه و فى غيرها عرضـيه فهى الأعـداد بالحقيقه

١- و يمكن تأويـل آخر و هو أنه لمـا لم يكن للمبـدإ الأول ماهيه وراء الوحـده فهو الوحـده القائمه بـذاتها واحـده صارت مبـدأ الاـثنين و هو العقـل لأنه مركب من ماهيه و وجود- و الاثنان صار مبـدأ للثلاثه و هى النفس لأن لها وراء الوجود و الماهيه تعلقا بالمـاده تـدبيريا- ثم صـارت الثلاثه مبـدأ الأربعه و هى الطبع لأن له وراء التعلق التـدبيرى و التصـرف التسـخيرى تعلقا انطباعيا و إضافه حلوليه و إلى هنا تم المبادى الفاعليه، س ره

کما أن الوحده و الأولیه ذاتیه للحق الأول و فیما سواه إضافیه فهو الواحد الحق- و ما سواه زوج ترکیبی.

و أما من رأی منهم أن الشی ء إنما یدرک شبیهه

و أن المدرک بالفعل شبیه بالمدرک فقوله حق و صواب و قد تکرر منا فی هذا الکتاب أن المدرک دائما من جنس المدرک فاللمس یدرک الملموسات و هو من جنسه و کذا الذوق یدرک المذوقات و هو من جنسه و النور البصری یدرک المبصرات و الخیال یدرک المتخیلات و الوهم یدرک الوهمیات و العقل للعقلیات و بالجمله کل قوه إدراکیه إذا تصور بصوره المدرک- یخرج ذاته من القوه إلی الفعل و لا شبهه (۱) فی أن القوه القریبه و الاستعداد القریب من الشی ء من جنس صوره ذلک الشی ء و فعلیته ثم إنک قد علمت بالبرهان القطعی- اتحاد العقل بالمعقولات و الحس بالمحسوسات و الاتحاد أشد من الشبه و علمت أن النفس إذا صارت عقلا تصیر کل الأشیاء و هی أیضا الآن تتحد بکل من الأشیاء التی تستحضرها فی ذاتها أعنی صور تلک الأشیاء لا أعیانها (۲) الخارجه عنها و لا یلزم من ذلک ترکیب النفس من تلک الأمور الخارجیه و لا من صورها أیضا بل کلما صارت النفس أکمل صارت أکثر جمعا للأشیاء و أشد بساطه إذ البسیط الحقیقی کل الأشیاء کما مر برهانه.

و أما قول الجامعین بین الأمرین الإدراک و الحرکه فإذا صح تأویل الکلام فی کل واحد منهما صح فی المجموع.

۱- و الحاصل أن العقل بالقوه هیولی العقلیات و هو یناسبها و یجانسها و الحس بالقوه هیولی للمحسوسات فیناسبها کما أن الفضه ماده لما یصنع منها و یناسبها و کذا الذهب و الحدید و غیرها، س ره

۲- و کما أن لیس المراد اتحاد المدرک مع المدرک بالعرض بل مع المدرک بالذات کذلک لیس المراد اتحاده مع مفاهیم المدرکات بالذات التی هی بالحمل الأولی هی- و لهذا لا- یلزم الترکیب و التکثیر بل مع وجودها أی الکل موجوده بوجود النفس ثم إذا اتحد المعقولات المفصله بالوجود الظهوری للعقل لا- یتجافی عن مقامه الشامخ ثم لها اتحادیه فی مقام عقله البسیط الإجمالی بنحو أعلی و أبسط هکذا ینبغی أن یفهم هذا المقام، س ره

و أما المعتبرون أمر الحياه فی سلوک معرفه النفس فمن قال إن النفس حراره غریزیه فالحار الغریزی قد ثبت أنها جوهر سماوی منبعث فی البدن عن النفس و تفعل النفس به الأفعال الطبیعیه و النباتیه و الحیوانیه و هذا الجوهر الحار هو الروح الحیوانی- و هو عندنا بسیط (۱) غیر مرکب من الأسطقسات و قد مر أنه خلیفه النفس و متصل بها.

و من قال إنها بروده

فلعله تجوز بها عن کیفیه حالها و علمها الیقینی أو راحه البدن بها و سلامته عن الآفات ما دامت النفس حافظه للمزاج.

و أما من قال إنها الدم

فالدم لکونه مرکب الروح البخاری و هو یجری فی کل البدن و بتوسطه تسری الحیاه فی الأعضاء فأطلق اسم النفس علیه إما من باب الاشتراک أو التجوز و إطلاق النفس علی الدم شائع فی هذا الزمان أیضا.

و أما من قال إن النفس تألیف

أراد به المؤلف بالکسر لأنها یؤلف بین عناصر البدن و أجزائها علی نسبه وفقیه فیها أحدیه الجمع أو أراد به المؤلف بالفتح لأن جوهرها مؤلف من معان و صفات علی نسبه معنویه شریفه نوریه ینشأ (۲) منها النسبه الاعتدالیه

۱- هذا خلاف ما عند الحکماء و لا- سیما الطبیعیین حیث قالوا إن الروح البخاری یتکون من لطیف الأخلاط و الأعضاء من کثیفها فهو من الأسطقسات و لکن ما ذکره قده هنا نظیر ما ذکره فی أمر الغذاء من أنها من عالم النفس أو أنه الطبیعه المجبوله علی طاعه النفس غیر الطبیعه التی ربما تتعصی و بها یقع الإعیاء مثلا کما قال فی الشواهد و غیره فیکون المراد به ما ذکره قبیل ذلک أن المراد بالنار حراره جوهریه تصرف فی الأجسام بالإحاله و التحلیل و هی الطبیعه، س ره

۲- فالنفس فی مقام العاقله تغتذی بالمعقولات و تتقوی بها فإذا وقع ظلها فی البدن- صار تغذیته بالجسمانیات و تقویا لها بها و ینمو مقدارها إلی الملإ الأعلی حتی تقوم بأحسن تقویم فی مقام الحضور لدی القیوم المحیط فإذا وقع ظلها علی البدن صار تنمیه حسیه و حرکه کمیه فی أحسن تقویم صوری بهی و تجعل کل نفس شبیهه بنفسها علما و خلقا و عملا استخلافا معنویا و استبقاء نوریا فإذا وقع ظلها علی البدن صار استیلادا بالمولده صوریا و استخلافا جسمانیا و استبقاء نوعیا و هکذا جمیع ما فی البدن ظلال حسیه لهیئات نوریه فی النفس بل موجودات العالم الأدنی طرا ظلال العالم الأعلی کما مر فی مبحث المثل النوریه، س ره

المزاجیه فی البدن و هذه کأنها ظل لها و حکایه عنها فإن جمیع ما یوجد فی العالم الأدنی الطبیعی من الصور و أشکالها و أحوالها توجد نظائرها فی العالم الأعلی علی وجه أشرف و أعلی.

و أما قول من قال إنها هو الإله

فلعله أراد به الفناء فی التوحید الذی نقل عن أکابر الصوفیه لا المعنی الذی ادعاه الفراعنه و الملاحده تعالی عما یقوله الملحدون.

و أما من قال إنه تعالی فی کل شی ء بحسبه

و یکون فی شی ء طبعا و فی شی ء عقلا فلست (۱) أصحح کلامه حذرا عن سوء الأدب لکنی أقول النفس الإنسانیه فی شی ء طبع و فی شی ء حس و فی شی ء خیال و فی شی ء عقل فهی الجوهر العاقل المتخیل السمیع البصیر الشام الذائق اللامس الغاذی النامی المولد و هی مع ذلک جوهر بسیط غیر منقسم جعلها الله مثالا له ذاتا و صفه و خلیفه له فی هذا العالم ثم فی العالم الأعلی و جعل معرفتها سببا لمعرفته تعالی فهذا ما تیسر لنا فی تأویل رموزهم- و إظهار کنوزهم.

ثم إن فی ما ذکره الشیخ فی مناقضه کلامهم بعض مناقشات

اشاره

و أبحاث نرید أن نشیر إلیها.

الأول فی قوله أما الذین تعلقوا بالحرکه

فأول ما یلزمهم من المحال أنهم نسبوا السکون إلی النفس فإن کان تحرکها عله للتحریک فلم یخل تسکینها إما أن یصدر عنها و هی متحرکه بحالها فیکون نسبه تحرکها بذاتها إلی التحریک و التسکین واحده إلی آخره فإنا نقول التحریک البدنی الذی ینسب إلی تحریک النفس لیس المراد به هذا

۱- قد مر أن للوجود ثلاث مراتب الوجود الحق و الوجود المطلق و الوجود المقید الوجود الحق هو الله و المطلق فعله و المقید أثره و ذلک المطلق فی کل بحسبه فهو فی العقل عقل و فی النفس نفس و فی الطبع طبع و فی ذاته لا جوهر و لا عرض فما قالوا إنما هو فی فعله تعالی و لکن لما کان فعله أمره و کلمته و نوره- کان من صقعه و لیس شیئا علی حیاله تفوهوا بما تفوهوا و لکن الأدب فی حفظ المراتب و العدل وضع کل شی ء فی موضعه فبالعدل قامت السماوات و الأرضون، س ره

التحریـک المکـانی الإرادی الـذی ینبعث من النفس بواسـطه دواع خارجیه و أمور لاحقه- و أسـباب معـده للحرکه الإرادیه من مکان إلی مکان جلبا للنفع أو الملائم و دفعا للضار أو المؤلم إنما المراد بـذلک التحریک ما یقع به حرکات الاسـتحالیه الطبیعیه التی یقع بهـا التغـذیه و التنمیه و النضـج و الإحـاله و غیرهـا ممـا لاـ یخلو بـدن الحیوان عنها لحظه- و هی حرکه الحیاه و مقابلها سکـون الموت عنـد انقطـاع تعلق النفس عن البـدن- ففـاعلیه النفس لهـذه الحرکه اللازمه للحیـاه الحیوانیه ذاتیه و أمـا فـاعلیتها للحرکـات الإـرادیه فهی أمر عرضـی بمشـارکه الأسـباب الخـارجیه و نسبه هـذه إلی تلک کنسـبه الکتابه إلی تصویر الأعضاء و کنسبه طبـخ الطعام فی القـدر إلی هضم الغذاء فی المعده- و بالجمله هذا التحریک لازم لا ینقطع من النفس ما دام البدن حیا و لا ینتهی إلی تسکین ما دامت النفس نفسا و البدن بدنا.

و الثانی فی قوله فقد عرفت بما سلف أنه لا متحرک إلا من محرک

و أنه لیس شی ء متحرکا من ذاته.

أقول حق أن کل متحرک یحتاج إلی محرک غیره لکن قد مر أن کل ما یتحرک فی مقوله من المقولات الأربع العرضـیه یحتاج إلی محرک یفیـد لها الحرکه- و کل ما یتحرک فی مقوله الجوهر کالطبیعه المتجدده الوجود فیحتاج إلی جاعل یجعلها متحرکا (۱) و قـد مر الفرق بین عوارض الوجود و عوارض المـاهیه و کـذا بین اختلاف الجهتین فی الخارج کما فی القوه و الفعل و بین اختلافهـا بحسب التحلیل الـذهنی کما فی الوجود و الماهیه و الحرکه فیما یتحرک لـذاته هی نحو وجوده و المحتاج فی الوجود إلی الجاعل یحتاج إلی جاعل یفید ذاته لا إلی جاعل یصـفه بالوجود إذ الوجود لیس وصـفا زائدا علی الماهیه خارجا بل ذهنا و علی أی (۲) الوجهین فحاجه کل متحرک إلی

۱- حال لا مفعول ثان، س ره

۲- أی علی الحرکـه العرضـیه و الحرکـه الجـوهریه فکـل متحرک یحتـاج إلی محرک غیره کمـا هـو مقرر فی موضـعه لکن فی الحرکه الجوهریه یحتـاج إلی المحرک بمعنی المفیـد لوجود ذلـک المحرک و لکن إذا جعـل ذلـک الوجود جعله حـال کونها متحرکا بجعل واحد- لا أنه جعله موجودا ثم جعله بجعل آخر متحرکا إذ قد علمت أن الحرکه من عوارض ماهیته لا وجوده لأن الحرکه فی المتحرک بذاته الجوهریه و شـیئیته الوجودیه نحو وجوده- و فی الحرکه العرضـیه یحتاج إلی المحرک بمعنی المفید له الحرکه فـإن المحرکه هنـا عرضـیه معلله بخلافهـا ثم فالجاعـل جعـل هنا وجود المتحرک ثم جعله بجعل آخر متحرکا و کـذا انتهاء المتحرکات إلی محرک غیر متحرک ثابت و لکن فی موضع بمعنی مفیـد وجوده متحرکا و فی موضع بمعنی مفید حرکته و فی بعض النسـخ غیر ثـابت و الضـمیر غیر ثـابت- و هو لاـ یلاـئم أول الکلاـم و لاـ قوله أی الوجهین إذ علی وجه واحـد و هو الحرکه الجوهریه- الاحتیاج إلی المحرک المفیـد للحرکه غیر ثابت لکونها ذاتیه مع أن هـذه القاعـده ثابته- و علیها یبتنی إثبات الواجب من مسلک الحرکه لکن الصحیح علی أی الوجهین ثابته، س ره

محرک غیره ثابت و کذا انتهاء المتحرکات إلی محرک غیر متحرک.

الثالث أن قوله هذه الحرکه لا یخلو إما أن یکون مکانیه أو کمیه أو کیفیه

أو غیر ذلک إلی آخره.

مدفوع بأن هذه الحرکه خارجه عن الأقسام المذکوره لأنها حرکه جوهریه اشتدادیه و لم یقم برهان فی نفی الاشتداد الجوهری و ما ذکره الشیخ فی إبطاله قد مر بیان ضعفه و وهنه.

الرابع أن قوله و أما الحرکه علی سبیل الاستحاله

الرابع أن قوله و أما الحرکه علی (۱) سبیل الاستحاله

فإما أن تکون حرکه عن کونها نفسا فیکون إذا تحرکت لا تکون نفسا و إما حرکه فی عرض من الأعراض- فأول ذلک أن لا یکون تحرکها من نحو تحریکها إلی آخره.

أقول فیه إن الشیخ قد خلط فی کل موضع أراد إبطال الاستحاله فی الجوهر بین الوجود (۲) و الماهیه و جعل الحرکه الکونیه عباره عن خروج الشی ء فی کل آن

۱- هذا من باب عموم المجاز الذی هو مصطلح علماء المنقول فإن الاستحاله هی الحرکه الکیفیه و أما الجوهریه فتسمی بالتکوین کما سبق فی السفر الأول، س ره

۲- و إلا فالحرکه فی الجوهر معناها أنه سیال الوجود لا أنه سیال الماهیه- فالطبیعه مثلا ماهیتها ثابته و هویتها سیاله نعم لیس السیلان وجودا آخر طارئا علی هویتها کما فی الحرکات العرضیه حتی تکون الطبیعه ثابته الماهیه و الهویه جمیعا و یصیر السیلان من عوارض الوجود لا من عوارض الماهیه و یتحقق فی عالم الملک هویه ثابته- حتی ینافی حدوثه الذاتی و تجدده الجوهری بشراشره سماواته و أرضیاته بسائطه و مرکباته کما نطقت به الشرائع الحقه و بتجدد هویه الجوهر و وجوده و ثبات ماهیته- بل لإثباتها و لا لإثباتها یجمع بین القولین من تجدد الجوهر و عدم تجدده، س ره

إلى ماهيه أخرى بالفعل و ليس الأمر كـذلك فإن الأشـد و الأضـعف و إن كانا متبائنين فى النوعيه لكن تباينهما بالماهيه عنـد ما كان الوجود حاصلا لهما بالفعل و أما عند الحركه الاشتداديه فللكل (۱) وجود واحد شخصى زمانى له ماهيه واحده لها فى كل آن مفروض حـد من الوجـود بـالقوه القريبه من الفعـل كمـا مر بيـانه فـالحركه فى الأـكوان الحيوانيه مثلاـ لاـ يسـتلزم إلاـ خروج المتحرك من كـون حيـوانى إلى كون آخر حيوانى لاـ خروج الحيوانى من الحيوانيه إلى غيرهـا كـالفلكيه مثلاـ إذ كـل مـا يقبل الأشـد و الأضـعف يجوز فيه الاشـتداد و التضـعيف و مقوله الجوهر عندنا كمقوله الكيف فى أنه يقبلهما فجاز (۲) لبعض أنواعه المتعلقه بـالمواد حركات الاسـتحاله الجوهريه فكما أن الاشـتداد لا يخرج السواد إلى غير السواد بل يخرجه من نوع منه إلى نوع آخر أو من شـخص فقـط إلى شـخص آخر إمـا بـالقوه كما فى أوساط الحركه أو بالفعل كما فى انتهاء الحركه فكـذلك (۳) لا يخرج الجوهر إلى مقوله أخرى و لاـ إلى جنس آخر غير ما كان إلا فى حركات كثيره يؤدى بالمتحرك إلى غير جنسه كالسواد فى تضعفه حتى يخرج من جنسه

۱- كـون وجود الكـل شخصـيا زمانيـا لأجـل أن يتحقق الخروج من وجود إلى وجود تـدريجا فيصـدق الحركه و لو لاـ أن لهـذا الوجود الشخصـى عرضـا زمانيا لما صـدقت الحركه و أما وحـده ماهيته فهى كوحـده ماهيه الإنسان المركبه من الجوهر و القابل للأبعـاد و النـامى و غيرها فإنها غير متحصـلات فى صـراط الإنسان حتى ينافى وحـده ماهيته و إن كانت متحصـله حيث وجـدت بوجودات متفرقه، س ره

۲- كالطبائع السياله بخلاف الجواهر المفارقه إذ لا سيلان فى جواهرها و لا حاله منتظره لهوياتها و لا حدوث تجددى لها لكونها من صقع الربوبيه التى استأثر لها الثبات و القدم فلا تمكن فى ثبوتها و ثباتها التجدد و العدم، س ره

۳- أى الجـوهر الـذى هـو الجنس العـالى لاـ يخرج إلى جنس عـال آخر و لاـ الجـوهر النوعى الإضـافى إلى نوع إضـافى آخر و يحتمل أن يراد بالجنس معناه اللغوى، س ره

إلى غير جنسه و كالإنسان فى استكمالات نفسه حتى يصير ملكا من الملائكه أو فى اعوجاجاته و تنقصاته حتى يصير شيطانا أو بهيمه ثم إن نفسيه النفس و إن كانت إضافه وجوديه لها إلى البدن فلا يلزم من حركتها على الإطلاق لا كونها نفسا.

و أما ما ذكر أن حركه النفس إذا كانت فى عرض من الأعراض يلزم أن لا يكون تحركها من نحو تحريكها فلأحد أن يقول إنهم لم يدعوا إلا أن المحرك للشى ء المنفعل القابل للحركه لا بد و أن يتحرك فى ذاته و ذلك لا يستلزم أن يكون حركه المتحرك من نحو حركه المحرك و لم يدعه أحد و فى كثير من الأشياء التى يحرك شيئا- بأن يتحرك نرى الأمر على خلاف ما ذكره فالتحريكات السماويه الصادره من نفوسها فى أجرامها وضعيه و هى تابعه لحركاتها النفسانيه الإراديه كما اعترف به الشيخ فى التعليقات و غيرها فأى محال يلزم فى أن يكون تحريكات من النفس فى البدن بالإحاله و غيرها و هى تابعه لحركاتها الوجوديه أو الإراديه.

الخامس أن قوله ثم من المحال ما قالوه من أن الشى ء يجب أن يكون مبدأ حتى يعلم ما وراه

فإنا نعلم و ندرك بأنفسنا أشياء لسنا بمباد لها إلخ.

أقول فيه إن المراد من المعلوم هو الصوره الحاضره عند المدرك القائمه المحفوظه بحفظه إياها و لا شك أن النفس مبدأ فاعلى للصور الموجوده فى قواها و مداركها و أما الصور العقليه المدركه للنفس فإن النفس فى الابتداء عند كونها عقلا هيولانيا مبدأ قابلى لها و إذا صارت متصله بالعقل الفعال كانت فاعله حافظه إياها و الشيخ قد ذكر فى كتاب المبدإ و المعاد فى فصل ذكر فيه أن العقل الهيولانى بالقوه عالم عقلى أن القوه العقليه تجرد الصوره عن الماده فتكون خالقه و فاعله للصور المعقوله و قابله لها (۱) معا و قال فى فصل آخر منه إن القوه العقليه تعمل فى المحسوس عملا تجعله معقولا

۱- القابليه عند كونها عقلا هيولانيا و الفاعليه عند كونها متصله بالعقل الفعال- كما قال المصنف قدس سره أو المراد القابليه بمعنى الموصوفيه و على أى تقدير فلا يلزم كون شى ء واحد قابلا و فاعلا، س ره

الباب السادس فی بیان تجرد النفس الناطقه الإنسانیه تجردا تاما عقلیا و کیفیه حدوثها و فیه فصول

فصل (۱) فی أن النفس الناطقه لیست بجسم و لا مقدار و لا منطبعه فی مقدار و فیه حجج

الأولی أن لها أن تدرک الکلیات و الطبائع الکلیه

اشاره

من حیث عمومها و کلیتها و الکلی بما هو کلی أی طبیعه عامه لا یمکن أن یحل جسما و لا أن ینطبع فی طرف منقسم أو غیر منقسم منه أما أنه لا یمکن أن یوجد فی طرف غیر منقسم منه- فلأن النقطه یمتنع أن یکون محلا لصوره عقلیه فلأنها لا تخلو إما أن یکون لها تمیز- عن الشی ء الذی هی نهایته أو لا یکون فإن لم یکن امتنع حصول الصوره المعقوله فیها- دون المحل الذی هی طرفه بل کما أن النقطه طرف ذاتی له فکذلک إنما یجوز أن یحل فیها طرف شی ء حال فی ذلک المقدار و یکون کما أن الحال یتقدر بذلک المقدار بالعرض فکذلک تناهیه بطرفه بتناهی المحل بها بالعرض و إن کان لها تمیز عن ذلک المقدار فی الوجود فهو محال و إلا لکانت النقطه منقسمه کما بین فی موضعه.

و اعترض هاهنا بأن عدم التمیز فی النقطه عن المحل و إن کان مسلما لکن لا نسلم أنه لا یحل فیها إلا نهایه ما یحل فی ذلک المقدار فإن ما ذکرتم منقوض بالألوان- و الأضواء الحاصله فی السطوح دون الأعماق و کذا حال المماسه و الملاقاه.

و الجواب أن السطح له اعتباران اعتبار أنه نهایه للجسم و اعتبار أنه مقدار منقسم فی جهتین فقبوله الألوان و الأضواء و غیرهما من جهه أنه عباره عن امتدادی الجسم- لا من جهه أنه نهایه له.

و أيضا لا بد فى قابليه الشى ء أن يكون للقابل استعداد خاص أو مزاج حتى يقبل كيفيه أو صفه و ليس للنهايه بما هى نهايه اختلاف قوه أو حاله استعداديه فى القابليه- فلو كان للنقطه مثلا إمكان أن يقبل صوره عقليه لكانت دائمه القبول لها لعدم تجدد حاله فيها فرضا فكان المقبول حاصلا فيها أبدا إذ المبدأ دائم الفيض فلا يتراخى فيضه إلا لعدم صلوح القابل و المفروض أن الصلوح و الاستعداد حاصل لها من حيث ذاتها فلزم من ذلك أن يكون جميع الأجسام ذوات النقطه عاقله و وجب أن يكون العاقل عند موته عاقلا- لوجود قابل العاقليه فيه فالتالى باطل فالمقدم كذلك و أما أنه يمتنع أن تحل الصوره المعقوله من الجسم شيئا منقسما فهو أن كل مقدار منقسم أبدا و الحال فى المنقسم منقسم- فيلزم أن يكون الصوره العقليه منقسمه أبدا لا يقف إلى حد ينتهى القسمه إليه

و ذلک [كون الصوره العقليه منقسمه أبدا] محال بوجوه

أحدها أنها لو انقسمت لكان انقسامها إلى جزءين متشابهين أو جزءين مختلفين

و الأول محال.

أما أولا فلأن كل واحد من الجزءين يجب أن يكون مخالفا بوجه لكله لامتناع كون الكل مساويا لجزئه من جميع الوجوه و تلك المخالفه ليست بحسب الحقيقه و لوازمها- و إلا لم يكن الانقسام إلى جزءين متشابهين فإذن المخالفه بشى ء من العوارض الماديه مثل المقدار و الشكل فلا يكون الصوره المعقوله مجرده هذا خلف.

و أما ثانيا فلأن ذلك الانقسام إما أن يكون شرطا لكون الصوره معقوله أو لا يكون- فعلى (۱) الأول وجب أن يكون الجزءان متخالفين للكل لوجوب مباينه الكل للجزء.

و أيضا فقبل ورود القسمه وجب أن لا تكون معقوله لفقدان الشرط.

۱- لأنهما معقولان لتحقق شرط المعقوليه و الكل ليس معقولا لفقده فهذا وجه المخالفه و ما ذكره من وجوب مباينه الكل للجزء محمول عليه أى الكل قبل الانقسام و الجزء بعده بجعل اللام فى الكل و الجزء للعهد لا للجنس أو الاستغراق حتى يقال لا مباينه فى الكل و الجزء المقداريين إلا بالهويه وجه آخر أن يراد المخالفه بالهويه و العوارض الغير اللازمه و حينئذ اشتراط المعقوليه بالانقسام اشتراط الشى ء بنقيضه، س ره

و أيضـا الشـى ء الـذى هـذا حاله يجب أن يكون (۱) منقسـما و ليس كـل معقول كـذلك- و إن لم يكن ذلـك الانقسام شـرطا فيكون تلك الصوره العقليه عنـد فرض الانقسام مغشاه بعوارض غريبه من جمع و تفريق و يكون فى أقل من ذلك المحل كفايه لماهيه تلك الصوره- لأن جزء (۲) تلـك الماهيه مساويه لكلها فى الماهيه و محل الجزء جزء المحل فيكون كل الصوره ممكن الحلول فى بعض محلها فيكون حلولها فى ذلك المحل عارضا غريبا و الكلام فى الصوره المجرده هذا خلف.

فإن قلت أ ليست الصوره العقليه قد تنقسم إلى أقسام متشابهه بإضافه زوائد كليه- مثل المعنى الجنسـى كالحيوان فإنه تنقسم إلى حصـص كحصه الإنسان و حصه الفرس منه- و الحصـتان غير مختلفتين بالماهيه فإن حيوانيه الفرس بشـرط التجريد عن الصهاليه مسـاويه لحيوانيه الإنسـان بشـرط التجريـد عن النـاطقيه فى النوع و الحقيقه فقـد وقع انقسـام الكلى إلى أقسام متشابهه مع أن (۳) تلـك الأـجزاء ليست ذوات المقـادير و الأشـكال الجزئيه- فيقال هـذا غير ذلك و هـذا جائز لأنه بإلحاق كلى بكلى بل هـذا (۴) تركيب و ذاك

۱- أى معقوليته مشروطه بالانقسام يجب أن يقبل الانقسام و ليس كل معقول كذلك لمكان البسائط المعقوله، س ره

۲- فإن جزء المقـدار جزئى منه و الجزئى حامل لنوعه بالتمام ثم إنه يمكن جعل هـذا أعنى قوله و يكون فى أقل إلـخ مع قوله و محل الجزء جزء المحل إلخ وجها واحدا و المحذور لزوم العارض الغريب المذكور و يمكن جعلهما وجهين بجعل المحذور فى الأول لزوم الخلف من وجهين آخرين أحدهما أن ما فرض صوره الشى ء- لم يكن بتمامها صوره له و يلزم الغناء عن ذاتى الشى ء و ثانيهمـا أن ما فرض مجردا- كان ملحوقا للعارض الغريب من حيث إنه إذا كان فى الأقل كفايه و هكـذا فى كل أقل من أقل كانت الصوره معقوله أبدا مع ما لا دخل له فى تتميم معقوليتها فهى دائما مغشاه بأمر غريب عن حقيقتها، س ره

۳- غرض السائـل أنه وقع فى الاسـتدلال مغـالطه من بـاب إيهام الانعكاس فإن كل انقسام إلى أجزاء مقـداريه انقسام إلى أجزاء متشابهه و ليس كل انقسام إلى أجزاء متشابهه انقساما إلى أجزاء مقداريه كالكلى و حصصه، س ره

۴- هذا مع قوله و بالجمله إلخ الذى هو عباره أخرى له ملاك الجواب و أما قوله مثلا إلحاق الناطق إلخ فيرد عليه أنه مع تصريح السائـل بعـدم الاختلاـف بين الحيوانيتين المجردتين عن الصـهاليه و النـاطقيه كيف يمكن دعوى الاختلاف بلا بينه مع تنصـيص القوم أيضا أن المضاف إليه خارج عن الحصه و أن الحصـص متماثله و الجواب أن مراده قدس سره الإشاره إلى جواب آخر فى ذيـل بيان التركيب و هو أن التحصـيص ليس تجزيه حقيقيه خارجيه كالتجزيه إلى الأجزاء الخارجيه المقـداريه إذ الكلى الطبيعى مطلقا لا وجود له منعزلا عن الخصوصيات و المختلفات و لا سيما الأجناس و خصوصا جنس الأجناس المبهمه بذواتها المتحصله بالتحصلات المتباينه فى الخارج و لهذا يقال فى تعريف الجنس هو المقول على الكثره المختلفه الحقائق و النوع و إن كان مقولا على الكثره المتفقه إلاـ أنه فى العقـل طبيعه تامه متحصـله أو فى عالم العقول بناء على القول بالمثل الأفلاطونيه و هناك منحصـر فى فرد و بالجمله ليس التحصـيص تجزيه و تكثيرا خارجيا إذ لا مقسم فى الخارج واحدا بالعدد فلا أقسام بما هى أقسام. إن قلت الكلام فى الموجود فى العقل و الحصـص المتماثله موجوده فيه. قلت لا تكثر فى العقل أيضا إلا بالاعتبار و يرشـدک إليه قولهم لا تفاوت بين الكلى و الحصه إلا بالاعتبار و على تقـدير التكثر ليس تجزيا و على تقـدير التجزى كان الأجزاء متقـدره إذ الكلام على تقدير تقدر العقل، س ره

تجزيه مثلا إلحاق الناطق بالحيوان الذى هو حصه الإنسان يجعله مخالفا للحيوان الذى هو حصه الفرس و قسمه الكل إلى الجزء يوجب مساواتهما فلو كان أجزاء الصوره العقليه كأفرادها و جزئياتها لزم أن يكون كليه تلك الصوره مخالفه لكل واحد من أجزائها فلم تكن القسمه مقداريه و المفروض أنها مقداريه هذا خلف و بالجمله فانقسام الحيوان إلى الإنسان و الفرس و غيرهما قسمه الكلى إلى الجزئيات و هى عباره عن ضم قيود متخالفه إلى المقسم و القسمه المفروضه فى الصوره العقليه قسمه الكل إلى الأجزاء و بينهما فرق ظاهر و أما أنه يمتنع انقسام هذه الصوره إلى جزءين مختلفين فذلك لأنها لو انقسمت إلى أجزاء مختلفه المعانى لكانت تلك الأجزاء لا محاله هى الأجناس و الفصول- لكن الأجزاء المفروضه فى الصوره العقليه بحسب الأجزاء التى يمكن فرضها فى الجسم غير متناهيه فيلزم أن تكون تلك الأجزاء المقومه التى هى الأجناس و الفصول لتلك الصوره غير متناهيه و هو محال.

و أيضا فلأن كل كثره فإن الواحد و المتناهى فيها موجود فلو كان هناك أجزاء

غیر متناهیه لکان لکل واحد منها ماهیه بسیطه فلا یکون ذلک الجزء البسیط ممکن الانقسام إلی جزءین مختلفی الماهیه و أیضا فبتقدیر أن تکون تلک الصوره مرکبه من مقومات غیر متناهیه و لکل واحد منها محل من الجسم غیر ما حله الآخر فیلزم أن یکون للجسم أجزاء غیر متناهیه بالفعل و ذلک أیضا محال.

و أیضا إذا فرضنا قسمه فوقع الفصل فی جانب و الجنس فی جانب ثم إذا فرضنا القسمه علی نحو آخر فلا یخلو إما أن یقع فی کل جانب نصف فصل و نصف جنس فیکون ذلک انقساما إلی جزءین متشابهین و قد مر إبطاله أو یوجب انتقال الجنس و الفصل- إلی القسمین المفروضین ثانیا فیلزم أن یکون (۱) مجرد الفرض یوجب تغیر مکان أجزاء الصوره العقلیه و یکون محالها و مواضعها بحسب إرادات المریدین و فرض الفارضین.

الوجه الثانی فی امتناع القسمه علی الصوره العقلیه

أن نقول لکل شی ء حقیقه هو بها هو و تلک الحقیقه لا محاله واحده و هی غیر قابله للقسمه أصلا فإن القابله للقسمه یجب أن تبقی مع القسمه و العشره من حیث إنها عشره لا تبقی مع الانقسام فإن الخمسه لیست جزءا للعشره بما هی نوع من الأنواع العددیه بل هی جزء من کثره الوحدات- و لیست للعشره بما هی حقیقه واحده جزءا فإذا انقسمت العشره و حصلت الخمستان فهما جزءان للعشره بما هی کثیره لا بما هی واحده و الکثره فیها بالنسبه إلی المعدود لا بالنسبه إلی نفسها فإن العشره من الناس کثره للواحد من الناس و وحده لنفسها فلها صوره واحده غیر قابله للقسمه إذا ثبت ذلک فنقول العلم المتعلق بهذه الماهیات المجرده إن کان حالا فی محل منقسم یلزم من انقسام محله انقسامه و من انقسامه انقسام ما هو صورته لکن المعلوم غیر منقسم أو مأخوذ بما هو غیر منقسم هذا خلف.

أقول هذا تقریر هذا البرهان علی الوجهین المذکورین فی کتب القوم و عندهم أنه من أقوی البراهین الداله علی تجرد النفوس المدرکه للمعانی الکلیه و هی جمیع النفوس البشریه و قد سبق منا أن التجرد العقلی (۲) غیر حاصل لجمیع النفوس البشریه و عندی

۱- و یلزم أیضا انتقال العرض من موضوع إلی موضوع، س ره

۲- نعم التجرد العقلی التام و إن لیس لهؤلاء بالفعل إلا أن لهم قوه قریبه من التعقل فإذا شملتهم العنایه و ألقی علیهم الصوره العقلیه الحقیقه لا بد أن یکونوا قابلین- لأن العطیات بقدر القابلیات فلا بد أن یکون فیهم لطیفه، س ره

أن هـذا البرهان غير جار فى كل نفس بل إنما يـدل على تجرد العاقله للصوره التى هى معقوله بالفعل فى نفس الأمر سواء كانت بحسب ذاتهـا المقتضـيه للتجرد أو بحسب تجريـد مجرد و نزع منزع ينزع معقولها من محسوسـها و تلك النفس هى التى خرجت من حـد العقل بالقوه و العقل الاسـتعدادى إلى حد العقل بالفعل و المعقول بالفعل و هذا العقل يوجد فى بعض أفراد الناس دون الجميع و ذلـك لأـن الـذى يـدركه أكثر النـاس من الطبائع الكليه وجودها فى أذهانهم يجرى مجرى وجود الكليات الطبيعيه فى الخـارج فى جزئياتها الماديه كالحيوان بما هو حيوان فإن ماهيته موجوده فى الخارج بعين وجود الأشـخاص و لها اعتبار لا يكون بـذلك الاعتبـار متخصـصا بمكـان معين و وضع خـاص و لاـ أيضا من حيث ماهيته المشتركه بقابل للقسـمه المقـداريه الجزئيه و كـذلك إذا وجـدت مـاهيته فى ذهن أكثر النـاس- فإنهـا توجـد تلـك الماهيه بعين وجود صوره متخيله لكن للـذهن أن يعتبرها بوجوه من الاعتبـار فهى من حيث كونها صوره شخصـيه موجوده فى قوه إدراكيه جزئيه تكون جزئيه متخيله و من حيث اعتبارها بمـا هى هى أى بما هى حيوان بلا اشتراط قيـد آخر لا يكون متخيله و لا محسوسه و لا معقوله أيضا لأنها بهـذا الاعتبار أمر مبهم الوجود و إن كانت موجوده فى الواقع بوجود ما تتحد به من الصوره و من حيث اعتبارها (۱) مشتركه بين

۱- أى من حيث اعتبار شيئيه الماهيه فإن اعتبار شيئيه الوجود العقلى فى الكليه- و أن هذا الوجود لاستواء نسبته إلى جميع الأفراد مناط الكليه و الاشتراك كما سيأتى- فشـى ء لا يفهمه بعض الخواص فضـلا عن العوام فالاشتراك الذى يفهمونه صدق مفهوم مجمل غير مبين عندهم ذاتيه و عرضيه عليها بل مناسبتها فى بعض الآثار الحسيه بل إذا سمعوا كليا تصوروا بأوهامهم و خيالاتهم مقدارا ممتدا و غطاء منبسـطا على الأفراد- كما إذا سـمعوا النور المحيط الوجودى تخيلوا شـعاعا عرضـيا ممتدا مع أنه لا كم و لا كيـف للكليـات فى ذاتهـا فكيف لحقيقه الوجود و هـذا لغلبه أحكـام الصوره عليهم- و قـاهريه القوى الجزئيه على عقولهم الـتى بالقوه فى العلميات فهـذه التصويرات أغـذيه خيالاتهم و أقواتها لا تتقوم بـدونها و أما الخواص فهم إن وقعوا فى هـذه التمثيلات بغته بحسب نشـأه خيـالهم فلكون قواهم مرتـاضه فى النظريـات أو فى العمليـات رجموها و ردوا أحكامها و تـداركوها بالأحكام العقليه و التجرد الذى يفهمونه إما أمر سلبى محض أو أن يرتقوا قليلا فتخليه شيئيه الماهيه عن جميع العوارض كالماهيه المجرده التى فهم بعض الحكماء من المثل المجرده حاشا القائل بها عن ذلك، س ره

کثيرين تكون معقوله مجرده فحينئذ نقول إن الحاصل فى الذهن من طبيعه الحيوان- ليس بالفعل صوره مجرده وجودها فى نفسها وجود تجردى كوجود المفارقات حتى يلزم أن يكون محلها أيضا مجردا بل الموجود منها فى الذهن شى ء له اعتبارات يكون بحسب بعضها جزئيا و بحسب بعضها كليا و بحسب بعضها مطلقا (١) و كذلك الصوره الخارجيه من تلك الماهيه و نحن لا نسلم أن كل واحد من أفراد الناس يمكنه ملاحظه هذه الاعتبارات- أو يمكن لنفسه أو يتصور أمرا ذهنيا من الجهه التى هو بها كلى مشترك بين كثيرين- مجرد عن الخصوصيات و القيود الجزئيه و كذلك نقول إيرادا (٢) على الوجه الثانى

۱- غير خفى أن لازم كلامه رحمه الله أن الذى يمكن أن يدركه الإنسان إدراكا على ثلاثه أقسام المفهوم الجزئى المدرك بحس أو خيال و الكلى بالمعنى الذى ذكره و المطلق المبهم الذى يظهر فى الذهن بنوع من الاعتبار و لا شك أن القوم إنما يعنون بالمفهوم الكلى هذا القسم الثالث و يقيمون البرهان على تجرده- و تجرد النفس التى تدركه و على هذا فلازم كلامه ره منع التجرد العقلى لهذا النوع من المفاهيم التى يسمونها كليه فى المنطق و الفلسفه و هى تصدق بنفسها على كثيرين- مع تجردها عن لوازم الشخصيه و لا شى ء من الأمور الماديه و الخياليه على هذا الوصف- و لا سبيل إلى منع وجودها فى أذهاننا و لا إلى منع أن يكون هذا الاعتبار فى نفس الأمر فالحق أن إدراكها على ما لها من الوصف يوجب التجرد غير أن التجرد على أنحاء مختلفه من القوه و الضعف و الذى ذكره ره إنما هو التجرد التام أو ما يقرب منه، ط مد

۲- سبك الوجه الثانى الترقى من الأدنى فقالوا أبعد الأشياء عن الوحده العدد- و مع هذا لا يقبل القسمه ثم ترقوا إلى الحقائق الخارجيه الأخرى ثم إلى الصور العقليه فقبول العشره القسمه لا ينثلم به عدم قبول البواقى سيما الصور العقليه مع أن قبول القسمه فى العشره باعتبار جنسها الذى هو الكثره كما أن قبول القسمه فى الأشياء الخارجيه باعتبار مادتها أ لا ترى أنهم خصوا قبول القسمه فى الكم بالوهميه- فإن الفكيه تعدم المقدار و الهيولى تقبلها و لو كانت العشره عين الكثره كانت عين غيرها كالألف لأن جميعها هو الكثره فهو نوع منها فلها فصل وراء جنسها الذى هو الكثره- و ذلك الفصل جهه وحدتها و أيضا الكلام فى العشره الكليه العقليه و إن حكم على العشره الكليه بحكم يسرى إلى المعنون فمعنونها جميع العشرات التى لا نهايه لها و غير المتناهى لا نصف و لا ثلث و لا غيرهما له و محل القوه بخلافه، س ره

لاـ نسلم أن لكل شی ء وحده تقابل الانقسام من كل جهه حتى يلزم أن يكون صورتها أيضا كذلك فإن كثيرا من الأشياء وحدتها بالفعل عين قبول القسمه بالفعل كالعدد- أو عين قبول القسمه بالقوه كالأجسام و المقادير فإن العشره و إن كانت حقيقه واحده- لكن تلك الوحده عين كثره الآحاد التى يتألف منها العشره و هذه الكثره (۱) غير مقابله لها و إنما يقابلها كثره أخرى هی كثره العشره أعنى العشرات تقابل وحده العشره التى هی عين كثره الأجزاء أی الأعشار فوحده العشره مع كونها تقابل كثره العشره هی عين كثره الأعشار و كذا وحده الخمسه هی عين كثره الأخماس و قد مر أن العدد من الأشياء الضعيفه الوجود لكونه ضعيف الوحده.

أيضا حيث إن وحدته عين الكثره و كذلك الأجسام و المقادير و سائر المتصلات- وحدتها عين قبول الكثره الوهميه أو الخارجيه لأن وحدتها نفس متصليتها و ممتديتها و امتدادها عباره عن قبولها الكثره المقداريه قوه أو فعلا فأنى توجد فی مثل هذه الأشياء نحوا من الوحده التى لا تتضمن اعتبارها اعتبار الكثره بوجه من الوجوه نعم حيثيه وحدتها تغاير حيثيه الكثره التى تقابل تلك الوحده و لا تغاير حيثيه الكثره التى يتضمنها تلك الوحده فافهم هذا المعنى فإنه قد ذهل عنه كثير من العلماء حتى الشيخ فی الشفا حيث أراد أن يستدل على مغايره الوحده للوجود فقال إن الكثير من حيث هو كثير موجود و الكثير من حيث هو كثير ليس بواحد و قد مر ما فيه (۲) من القول.

۱- نعم و لكن ليس عينها بل قابله لها عقلا كيف و نوعيه العشره لا يتم بدون الوحده، س ره

۲- و قد مر ما فيه من القول فی مباحث الوحده و الكثره و كون الوحده فيما ذكره من الأمثله عين الكثره هو الذى دعاهم إلى القول بأن الانقسام إنما هو فی المعروض لا فی العارض فإن القول بكون كثره العدد هی عين وحدته يمنع عن القول بأن العدد بما هو هذا العدد يقبل القسمه و إنما الكثره فی معدوده و كذا سائر الكميات المتصله فافهم ذلك، ط مد

و لهم فی هذا المسلک وجه آخر و هو أن نفرض الکلام فی الأمور التی یستحیل علیها القسمه عقلا- مثل الباری سبحانه و الوحده و أیضا مثل البسائط التی یتألف منها المرکبات- فإن الحقائق إذا کانت مرکبه فلا بد فیها من البسائط ضروره أن کل کثره فالواحد فیها موجود و حینئذ یقال العلم المتعلق بها إن انقسم فإما أن یکون کل واحد من أجزائه علما أو لا یکون فإن لم یکن أجزاؤه علوما لم یکن العلم هو مجموع تلک الأجزاء بل الهیئه الحاصله عند اجتماع تلک الأجزاء فکلامنا فی تلک الهیئه و هو أنها لو انقسمت لکان لها أجزاء- فإن کان أجزاء العلم علوما فلها متعلق فلا یخلو إما أن یکون متعلق کل واحد من تلک الأجزاء- کل ذلک المعلوم أو أجزاءه فإن کان کله لزم أن یکون جزء الشی ء مساویا لکله من جمیع الوجوه و ذلک محال و إن کان بعض ذلک المعلوم فقد بینا أن هذه الحقائق لا بعض لها و لا جزء قالوا هذا الوجه أحسن الوجوه المذکوره أقول لا نسلم أن کل واحده من النفوس البشریه أمکنها أن یتصور حقیقه هذه البسائط و أکثر الناس إنما یرتسم فی أذهانهم إذا حاولوا إدراک هذه الأمور أشباح خیالیه و حکایات متقدره و أنی لهم معرفه الباری جل ذکره و الجواهر البسیطه العقلیه نعم الحجه المذکوره أصح البراهین علی تجرد النفوس العارفه بالله و الصور المفارقه- و تلک النفوس قلیله العدد جدا و أما سائر النفوس فهی مجرده عن الأجسام الطبیعیه- لا عن الصور الخیالیه.

و أما اعتراضات بعض المتأخرین علی هذه الحجه فهی مدفوعه.

منها أن النقطه حلت من الجسم شیئا منقسما أو غیر منقسم فعلی الأول لزم حلول غیر منقسم فی منقسم و علی الثانی یلزم الجزء الذی لا یتجزی.

و منها النقض بالوحده فإنها مع کونها من أبعد الأشیاء من طباع الکثره حاله فی الجسم.

و منها النقض بالإضافه فإن الأبوه مع أنها غیر قابله للانقسام حاله فی الأب.

و منها أن القوه الوهمیه قوه جسمانیه و العداوه التی تدرکها أمر غیر منقسم- لامتناع ورود القسمه علی هذه العداوه إذ لا نصف لها و لا ربع و کذا الصداقه و غیرها.

أقول أما انـدفاع الأـول فـالتحقيق أن النقطه غير قـائمه بنفس ذات الجسم بمـا هى ذات منقسـمه بـل قيامهـا للجسم باعتبار تناهى امتـداده و انقطـاعه فمحلهـا الجسم من حيث اتصافه بالتناهى و لهـذا قيل الأطراف عـدميه لأن محلها من حيث إنه محلها مشـتمل على معنى عدمى و هو النفاد و الانقطاع بخلاف العلم فإنه كمال للذات الموصوفه به.

و أما انـدفاع النقض بالوحـده فقـد علمت مرارا أن وحـده الجسم تقبل الانقسام- لأنها نفس اتصاله و امتـداده و كذا وجوده فإنه عين جسـميته و العجب أن وحـده الجسم تنقسم بعين انقسام الجسم بالذات (۱) لاـ بالعرض كسائر العوارض التى تنقسم بانقسام المحل بالعرض لا بالذات كالسواد مثلا لأن وحده الجسم (۲) نفس وجوده و عين هويته الشخصيه.

و أما اندفاع الثالث فالإضافات لا نسـلم أن جميعها غير منقسـمه بالتبع بل التى تعرض الأجسام على ضربين منها ما يعرض للجسم بما هو جسم كالمحاذاه و المماسه و غيرها- فهى منقسـمه بانقسام المحل فإن محاذاه نصف الجسم نصف محاذاه كل الجسم- و محـاذاه ربعه ربع محـاذاه كله و منهـا ما يعرض للجسم لا من حيث جسـميته بل من حيث معنى آخر تنضاف إليه فهى لا يلزم أن تكون منقسـمه بانقسام محله كأبوه زيـد مثلا- فإنها غير عارضه له من حيث جسـميته و مقـداريته بل من جهه أخرى كقوه فاعليه نفسانيه مقتضيه للتوليد.

۱- إن أراد القسـمه الخارجيه الفكيه فنفس الجسم و الامتـداد لا يقبلها إذ قابلها الهيولى كما تقرر فكيف تقبلها الوحده بالذات و إن أراد القسمه الوهميه فقابلها بالذات إنما هو الكم و الجسم يقبلها بالعرض، س ره

۲- سلمنا اتحادها مصداقا لكن لكل واحد حكمه فإن وجود الجسم حيثيه طرد العدم و ترتب الأثر و وحدته عين حيثيه الإباء عن الانقسـام و الكثره و تشـخصه عين المنع عن الإبهـام و الكليه و لاـ يمنع وحـده المصـداق اختلاف الأحكام باختلاف العنوانات أ ليس الجنس و الفصل فى البسائط جعلهما واحدا و وجودهما واحدا و الفصل عله و الجنس معلول و الماهيه و الوجود متحدان و لكـل حكم و لعل مراده بقبول الجسم قبول هيولاه و الأولى فى الجواب أن يقال على القول باعتباريه الوحـده و أصالتها جميعا لا حلول لها فى الجسم كما لا يخفى، س ره

و أما اندفاع الرابع فقد سبق أن القوه الوهميه مجرده عن الماده لا عن إضافتها- و كذلك حكم مدركاتها.

الحجه الثانيهو هى التى عول عليها الشيخ فى كتاب المباحثات

و اعتقد أنها أجل ما عنده فى هذا الباب ثم إن تلامذته أكثروا من الاعتراضات عليها و الشيخ أجاب عنها و تلك الأسئله و الأجوبه رأيتها متفرقه فى مجموعه مشتمله على مراسلات وقعت بين الشيخ و تلامذته فنورد هاهنا على الترتيب مع زوائد سانحه لنا فى الإتمام- فالحجه أنا يمكننا أن نعقل ذواتنا و كل من عقل ذاتا فله ماهيه تلك الذات فإذا لنا ماهيه ذاتنا فلا يخلو إما أن يكون تعقلنا لذاتنا لأن صوره أخرى مساويه لذاتنا حصلت فى ذاتنا- و إما أن يكون نفس ذاتنا حاضره لذاتنا و الأول محال لأنه جمع بين المثلين فتعين الثانى فكل ما ذاته حاصله لذاته كان قائما بذاته فإذن النفس جوهر قائم بذاته- و كل جسم و جسمانى غير قائم بذاته فالنفس جوهر غير جسمانى.

قال السائل إنا لا نسلم أن إدراكنا لذاتنا يقتضى أن تكون حقيقه ذاتنا حاصله لنا لم لا يجوز أن يكون هو أثرا ما حصل لنا من ذاتنا فلا يكون ذلك هو حقيقه ذاتنا- فعلى هذا يكون لنا حقيقه يحصل منها أثر فينا فنشعر بذلك الأثر فلا يكون ذلك الأثر هو الحقيقه فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين.

قال المجيب قد سبق (۱) أن الإدراك ليس إلا بثبوت حقيقه الشى ء فقوله إنه

۱- أقول إدراكنا لذاتنا إما حضورى بمعنى أن هويتنا التى هى ذاتنا إدراكنا- و هى أيضا مدركه و مدركه و هذا هو المطلوب الذى أخذ فى الاستدلال و إما حصولى و هو إما صوره مساويه لذاتنا فإن صوره الشى ء ماهيته التى هو بها ما هو و هذا هو المأخوذ فى الاستدلال بأنه جمع بين المثلين و إما حصولى و نقول بأن العلم بالشى ء بنحو الشبحيه فهو حينئذ أثر من ذاتنا و إما حصولى و نقول بالمثليه و مع هذا نقول بحصول أثر من ذاتنا لذاتنا لعدم اكتناهنا بحقائق ذواتنا فعلمنا بذاتنا بالخواص و اللوازم كما فى العلم الرسمى لا الحدى فهذا القول من المجيب لا يدفع حصول الأثر بهذا المعنى الأخير و إن دفع ما قبله و الحق فى الجواب عن هذا السؤال أن يقال نحن نعلم ذاتنا بهويتنا الجزئيه التى نشير إليها بأنا و كل صوره غير هويتنا نشير إليها بهو شبحا كانت أو رسما أو صوره مساويه، س ره

یحصل لنا أثر منه فنشعر بذلک الأثر إما أن یجعل الشعور نفس الأثر أو أمرا مغایرا لذلک الأثر تابعا له فإن کان نفس ذلک الأثر فقوله فنشعر بـذلک الأـثر لاـ معنى له بل هو مرادف (۱) لقوله یحصـل لنـا أثر و إن کان الشـعور (۲) تبعه فإمـا أن یکون ذلک الشعور- هو حصول ماهیه الشی ء أو حصول ماهیه غیره فإن کان غیره فیکون الشعور هو تحصیل ما لیس ماهیه الشی ء و معناه و إن کان هو هو فیکون ماهیه الـذات تحتاج فی أن یحصل لها ماهیه الـذات إلى ذلک الأثر فیکون ماهیه الـذات غیر موجوده إلى أن حصلها ذلک الأثر فلا یکون تلک الماهیه متأثره بل متکونه هذا خلف و إن کانت ماهیه الذات لنا بحال أخرى من التجرید و التجدیـد أو نزع بعض مـا یقارنهـا من العوارض فیکون المعقول هو ذلـک المتجـدد المتجرد و کلامنـا فیما إذا کان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت فی الحالین.

قال السائل سـلمنا أنا نعقل ذواتنا و لکن لم قلتم بأن من عقل ذاتا فله ماهیه تلک الـذات و إلا لکنا إذا عقلنا الإله و العقول الفعاله وجب أن یحصل لنا حقائقها.

قال المجیب الحاصل فینا من العقل إن أمکننا أن نعقله هو العقل الفعال من جهه النوع و الطبیعه لا من جهه الشخص لأن أحدهما بحـال لیس الآخر بتلک الحال- و المعقول من حقیقتک لا یفارق حقیقتک فی النوع و الماهیه و لا بالعوارض أصـلا و لا تفارقه بالشـخص فیکون هو هو بالشـخص کمـا هو هو بـالنوع و أمـا العقـل الفعـال و مـا یعقـل منه فهو هو فی المعنى و لیس هو هو فی الشخص أقول الحق (۳) (۴) أن الطبیعه النوعیه التی للعقل الفعال لا یمکن تعدد أشخاصها

۱- إذ العلم فی قولنا نعلم بالبیاض نفس البیاض الحاصل فی الـذهن لاتحاد العلم و المعلوم بالذات کما قالوا إن العلم هو الصوره الحاصله من الشـی ء فی العقل لکن هذا بحث لفظی إذ لو أسـقط قوله فنشـعر بذلک الأثر أو جعل الباء سـببیه أی نشـعر بالنفس بسبب ذلک الأثر لم یرد، س ره

۲- هذا مبنی على کون الباء سـببیه کما قلناه لا صـله للشعور إذ لا معنى لکون حصول ماهیه الذات أو حصول ماهیه غیرها شعورا بالأثر بل إن کان شعورا بالذات أو بغیرها و کان الشعور بالأثر نفس حصول الأثر المتبوع کما لا یخفى، س ره

۳- و الحق أن مراد الشـیخ فیما أجاب به هو الذی اختاره المصـنف ره فی الجواب- و هو أن ذاتنا یحصل بهویتها المشـتمله على المـاهیه و الشـخص و هو العلم الحضوری بخلاـف العقـل الفعـال فـإن الحاصـل منه هو المـاهیه و المعنى دون الهویه و هو العلم الحصولی- و لیس یعنی به أن الموجود فی الذهن فرد آخر من نوع العقل الفعال حتى یرد علیه ما أورده ره، ط مد

۴- أقـول الحـق أن قـول المجیب لاـ غبـار علیه فـإن بنـاء کلاـمه على أن للعقـول ماهیـات کمـا هو مـذهبهم و على إمکـان العلم الحصولی لنـا بالنسـبه إلیهـا و حینئـذ فنقول- لمـا کـان العلم الحصولی بالشـی ء غیر المعلوم لاـ کالعلم الحضوری الـذی هو عین المعلوم- و الماهیه محفوظه فی أنحاء الوجودات کما هو التحقیق و اکتناه ماهیه الممکن و تحدیدها ممکن و إن لم یمکن اکتناه وجوده و معلوم أن الکلی العقلی بوجه شخصـی بـل لیس اعتبـار شخصـیته غیر اعتبار کلیته کما سـیأتی بل الجزئی المجرد أیضـا یـدرک بالعقـل کـالکلی مطلقـا فـإن وظیفه العقـل درک الکلیات و درک الـذوات الجزئیه من المجردات کانت الطبیعه النوعیه للعقـل الفعـال هی هـو بـالمعنى و لیس هی هـو بالشـخص و الوجود و المراد بالشـخص نفس الطبیعه النوعیه باعتبـار شخصـیتها بـالوجود العقلی و حصولها فی النفس الناطقه الجزئیه فإن الموضوع من جمله المشـخصات و انحصار نوعه فی الشـخص إنما هو

فی الخارج و أما فی الواجب تعالی فنقول إذا حصل لنا العلم الحصولی به بأسمائه و صفاته بأن حصلنا عنوانات مطابقه لها ککونه وجودا صرفا بسیط الحقیقه علیما بالعلم الحضوری علما إجمالیا فی عین الکشف التفصیلی قدیرا عام القدره الوجوبیه و هکذا فهو هو فی المعنی أی فی عنوانات الأسماء و الصفات و لیس هو هو فی الوجود و أیضا قد تقرر أنه کما أن حقیقه الواجب فی الخارج عین حقیقه الوجود فی الخارج کذلک ماهیته فی الذهن عین مفهوم الوجود فمفهوم الوجود المطلق للواجب تعالی بمنزله الماهیه للممکن لأن الوجود ینتزع من نفس ذات الواجب تعالی کما أن الإنسانیه المصدریه ینتزع من نفس ذات الإنسان أو أن مفاهیم الأسماء و الصفات کالماهیه لواجب الوجود تعالی- کیف و الکثره المعتبره فی الکلی أعم من أن یجوزها العقل أو یقدرها و لذا مفهوم واجب الوجود کلی ثم لو لا ذلک کان إطلاق الطبیعه النوعیه فی کلامه تهافتا و ما قالوا- أن تعدد أفراد نوع واحد بالماده و لواحقها حق و لکن الماده هنا یشمل الموضوع بل المتعلق کما فی النفوس المتعدده فالتعدد هنا باعتبار القوابل و لا غرو فی وجود القابل- للذی هو متحد مع العقل الفعال فی الماهیه لا فی الوجود و مع هذا کلیات الجواهر جواهر و هو مقام آخر نعم لو نفی العلم الحصولی و انحصر العلم بها فی الحضوری- و أنه بالإضافه الإشراقیه إلیها عن بعد کما یقول فی إدراک الطبائع الکلیه إنه بالإضافه الإشراقیه إلی أرباب الأنواع کما مر فی السفر الأول غیر مره و فی تعالیقنا علیه لم یتعدد حینئذ لأن کل النفوس مشاهده لشی ء واحد و لها علم واحد و هو عین المعلوم کما هو شأن العلم الحضوری کما أن الصوره المعقوله من الفرس شی ء واحد و لو وجد فی ألف عقل- إذ لا میز فی صرف شی ء و لا قابل و لا مقبول حینئذ کما لا علم غیر المعلوم لکن علی هذا ما جعله أولی من حصر العلم بها بالتعریف الرسمی بل إن الحاصل منها فی نفوسنا مفاهیم عامه لیس أولی بل لا یوافق ما ذکرناه من مذاقه فالموافق لمذاقه أن یقال- حصول ماهیه شی ء لشی ء و العلم الحضوری له مراتب فإن علم النفس بذاتها حین کونها عقلا- بالقوه حضوری و حین کونها عقلا بالفعل و عرفت نفسها فعرفت ربها أیضا حضوری و أین هذا من ذاک و ما ذکره من تعقلها بمفهومات عامه لیس علی ما ینبغی- لأنا إذا أردنا أن نعرفها بتعریفات مساویه نقول مثلا العقل الأول جوهر مفارق فی ذاته- و فی فعله عن الماده أو أول صادر عن الأول تعالی أو عله للثانی و قد علمت أن الأولیه و الثانویه کالمقومین لهما أو مطلوب لنفس الفلک الأعظم. إن قلت هذه آثار له و لیس حکایه عن حقیقته فلیس هو هو فی الماهیه. قلت المراد مبدأ هذه الآثار أعنی فصله المنوع فإن کل عقل نوعه منحصر فی شخصه کما أن فصل الحیوان مبدأ الحس و الحرکه لا الحس و الحرکه و فصل الإنسان مبدأ النطق العرضی الذی هو درک الکلیات أو التکلم بالحروف الموضوعات، س ره

لا فی الخارج و لا فی الذهن إذ البرهان قائم علی أن نوع کل واحد من الجواهر المفارقه- منحصـر فی تشخص العقول من لوازم نوعیاتها و لو تعددت أفراد ماهیه واحده لکان

امتیـاز کـل من تلـک الأفراد بعرض غیر لازم للطبیعه و العرض الغیر اللازم للنوع یحتاج عروضه إلی فاعل منفصل الـذات و قابل ذی تجـدد و انفعـال فلم یکن المفـارق مفارقـا هـذا خلف فالأـولی فی الجواب أن یقـال الحاصـل فی نفوسـنا من تلـک الحقائق البسیطه- لیس کنه حقیقتها بل مفهومات عامه کمفهوم الجوهر المفارق و مفهوم العقل أو غیر ذلک.

قال السائل فإذا ارتسم فی عقلنا صوره مساویه لماهیه الإله فیکون ماهیه الإله تعالی مقوله علی کثیرین فی الخارج.

قال المجیب البرهان إنما قام علی أن تلک الماهیه غیر مقوله علی کثیرین فی الخارج فأما علی کثیرین فی الذهن فلم یقم.

أقول حاشـا الجنـاب الإلـهی أن یکون له مـاهیه محتمله للشـرکه بین کثیرین لاـ فی الخـارج و لا فی الـذهن کیف و ذاته صـرف الوجود القائم بذاته التام الذی لا أتم منه و لا

مکافی ء له إذ کل ما له ماهیه کلیه یکون تشخصه زائدا علیه و کذا الوجود لکونه عین التشخص فکل ماهیه أو ذی ماهیه فهو ممکن الوجود فالحق فی الجواب أن یقال نحن لا نعرف حقیقه الباری بکنهه بل نعرف بخواص و لوازم إضافیه أو سلبیه.

قال السائل سلمنا أن من عقل ذاتا فإنه یحصل له ماهیه المعقول لکن لم لا یجوز أن یحصل ذاتی فی قوتی الوهمیه فتشعر قوتی الوهمیه بها کما أن القوه العاقله تشعر بالوهمیه (۱) فعلی هذا لا یکون القوه العاقله مقارنه لذاتها بل للقوه الوهمیه کما أنکم تقولون القوه الوهمیه غیر مقارنه لذاتها بل للقوه العاقله.

قال المجیب شعورک بهویتک لیس بشی ء من قواک و إلا لم یکن المشعور بها هو الشاعر و أنت مع شعورک بذاتک تشعر أنک إنما تشعر بنفسک و أنک أنت الشاعر و المشعور به.

و أیضا فإن کان الشاعر بنفسک قوه أخری فهی إما قائمه بنفسک فنفسک الثابته للقوه الثابته لنفسک ثابته لنفسک و هو المطلوب و إن کانت غیر قائمه بنفسک بل بجسم- فنفسک إما أن تکون قائمه بذلک الجسم أو لا تکون فإن لم تکن وجب أن لا یکون هناک شعور بذاتک بوجه و لا إدراک لذاتک بخصوصها بل یکون جسم ما یحس بشی ء غیره کما تحس بیدک و رجلک و إن کانت نفسک قائمه بذلک الجسم فذلک الجسم حصلت فیه نفسک و حصلت فیه تلک القوه الشاعره بنفسک فتلک النفس و تلک القوه وجودهما لغیرهما و لا تکون النفس بتلک القوه تدرک ذاتها لأن ماهیه القوه و النفس معا لغیرهما- و هو ذلک الجسم.

قال السائل تقریرا لهذا البحث لم لا یجوز أن یکون إدراکی لذاتی بحصول ذاتی فی شی ء نسبته (۲) إلی ذاتی کنسبه المرآه إلی البصر.

۱- إن قیل هذا قیاس مع الفارق لأن النفس عله للقوی و العله محیطه بالمعلول فتدرکه و المعلول لا تحیط بالعله فلا یدرکها إلا علی قدر ما یمکن للمفاض علیه أن یلاحظ المفیض. قلنا الشعور بالنفس المسلم عند السائل لیس إلا هذا القدر و هو یتأتی من الوهمیه، س ره

۲- و ذلک الشی ء کالعقل الفعال و إنما کان هذا تقریرا للسؤال الأول لأن الوهم أیضا کان هناک کمرآه فالثانی أعم من الأول، س ره

قال المجیب الـذی یتوسط فیه المرآه إن سـلم أنه مصور فی المرآه فیحتاج مره ثانیه أن یتصور فی الحدقه فکذلک هاهنا لا بد و أن ینطبع صوره ذاتنا مره أخری فی ذاتنا.

قـال السائـل لم لاـ یجوز أن یکون إدراکی لـذاتی بحصول صوره أخری فی ذاتی- بیـانه أنی حـال ما أعقل نفس زیـد إما أن لا أعقـل نفسـی و هو محـال لأن العاقل للشـی ء- عاقل بالقوه القریبه من الفعل بکونه عاقلا و فی ضـمنه کونه عاقلا لـذاته و إما أن أعقـل نفسـی فی ذلـک الوقت و حینئـذ لا یخلو إما أن یکون الحاصل فی نفسـی من نفسـی- و من زیـد (۱) صورتـان أو صوره واحـده فإن کانت واحـده فحینئذ أنا غیری و غیری أنا- إذ الصوره الواحده من النفس مره واحده یکتنفها أعراضـی و مره أخری یکتنفها أعراض زید و إما أن کان الحاصل صورتین فهو المطلوب.

قال المجیب أنت إذا عقلت النفس فقد عقلت جزء ذاتک و إذا عقلت إنسانیه زید- فقد أضفت (۲) إلی ذاتک شیئا آخر و قرنته بـه فلاـ یتکرر الإنسـانیه فیـک مرتیـن بـل یتعـدد بالاعتبـار و اعلـم أن الفرق حاصـل بین الإنسـانیه المطلقه المعتبره بـذاتها و بین الإنسانیه- من حیث إنها کلیه مشترک فیها بین کثیرین فإن الأول جزء ذاتی و أما الإنسانیه العامه فهی الإنسانیه مع قید العموم فلا یکون جزء ذاتی قال السائل إن القسم (۳) الذی أخرجتموه أیضا باطل بیانه انا إذا قلنا موجود

۱- أی من نفس زید و لا یخفی أن هنا شقا ثالثا و هو أن تعلم نفسک حضوریا- و نفس زید حصولیا، س ره

۲- أی أضـفت إلی النفس الـتی هی جزء ذاتـک التی هی مجموع النفس و البـدن أو مجموع النفس و الأـعراض المکتنفه شـیئا آخر قرینه و هو الإضـافه إلی أعراض زیـد- و الحاصـل اختیـار الشق الثـانی و هو أن الحاصـل منهما صوره واحـده و هو المعلوم الحضوری أی حضور نفسـی حضور نفس زید و لا تعدد إلا فی المضاف إلیه و المراد بإنسانیه زید نفس زید لأن شـیئیه الشی ء بالصوره فإنسانیه الإنسان بالنفس دون البـدن- و قس علیه الإنسانیه المذکوره فی ذیل قوله و اعلم إلخ إذ الکلام فی النفس ۲۷۵ و الأولی ما فی المبـدإ و المعاد حیث قال فی هذا المقام فلا یتکرر النفس فیک مرتین بل یتعدد بالاعتبار و لست أقول النفس مع قیـد الإطلاق جزء نفسـی لأن قید الإطلاق مفهوم خارج عن حقیقه نفسـی بل أعنی به عدم التقیید بشـی ء وجودیا کان أو عدمیا انتهی، س ره

۳- أی فی أصل الحجه حیث قلتم فتعین أن یکون تعقلنا لذاتنا بحضور ذاتنا لذاتنا، س ره

لذاته يفهم منه معان ثلاثه- أحدها أن ذاته لا تتعلق فى وجوده بغيره.

الثانى أن (۱) ذاته ليست حاله فى غيره مثل البياض فى الجسم و هـذان القسـمان باطلان لأنهما سلبيتان و المدركيه أمر ثبوتى و هو عباره عن حصول صوره المعلوم للعالم.

و الثـالث أن ذاته مضـافه إلى ذاته و ذلـك أيضـا محـال لأـن الإضـافه تقتضـى الاثنينيه- و الوحـده تنافيها لا يقال إن المضاف و المضاف إليه أعم مما إذا كان كل واحد هو الآخر أو غيره و لا يمكن نفى العام بنفى الخاص فإن هذه مغالطه لفظيه كما إذا قيل المؤثر يسـتدعى أثرا و ذلك أعم من أن يكون المؤثر هو الأثر أو غيره فيلزم منه صـحه أن يكون الشى ء مؤثرا فى نفسه فكما أن ذلك باطل فكذا هاهنا.

قال المجيب حقيقه الذات شى ء و تعينها غير و الجمله التى هى الأصل و التعين شى ء آخر و هذا لا يختلف سواء كان التعين من لوازم الماهيه كما فى الإله و العقول الفعاله أو لا يكون كـذلك كما فى الأنواع المتكثره بأشخاصـها فى الوجود و هذا القدر من الغيريه يكفى فى صحه الإضافه و لهذا التحقيق صح منك أن تقول ذاتى و ذاتك.

أقول هـذا الجواب ضـعيف فإن البسـيط الحقيقى المتشـخص بذاته ليس فيه اعتباران متغايران الذات و التعين و قد سـبق حل هذا الشك الواقع فى علم البسيط بذاته فى مبحث تحقيق المضاف و تحقيق مسأله العلم.

قـال السائـل هـذه الحجه منقـوضه بـإدراك الحيوانـات أنفسـها مع أن أنفسـها غير مجرده و لاـ يلتفت إلى قول من ينكر إدراكها لـذواتها لأنهـا تطلب الملاـئم و تهرب عن المنـافر و ليس طلبهـا لمطلق الملاـئم و إلا لكان طلبها لملائم غيرها كطلبها و أيضا لو كانت طالبه للملائم المطلق لكانت طالبه للملائم من حيث هو ملائم و ذلك كلى فتكون البهيمه

۱- لاـ يخفى أنه لاـ دلاـله لقولنا موجود لـذاته عليه بإحـدى الـدلالات و الصواب ليست حاله فى غيره و لعله سـهو من الناسـخ و الـدليل عليه قوله فى المبدإ و المعاد- نفهم منه معنيين أحدهما أن ذاته لا تتعلق فى وجوده بغيره أو لا يحل فى غيره و ثانيهما أن ذاته مضافه إلى ذاته، س ره

مدركه للكليات و ليست كذلك فإذن البهيمه تطلب ما يلائم لنفسها و إدراكها له يستلزم إدراكها لنفسها المخصوصه فإن العلم بإضافه أمر إلى أمر يقتضى العلم بكلا المتضايفين.

قال المجيب إن نفس الإنسان تشعر ذاتها بذاتها و نفوس الحيوانات الأخر لا تشعر ذواتها بذواتها بل بأوهامها فى آلات أوهامها كما تشعر بأشياء أخر بحواسها و أوهامها فى آلات تلك الحواس و الأوهام فالشى ء الذى يدرك المعنى الجزئى الذى لا يحس و له علاقه بالمحسوس هو الوهم فى الحيوانات و هو الذى تدرك به أنفس الحيوانات ذواتها لكن ذلك الإدراك لا يكون بذواتها و لا فى آله ذواتها التى هى القلب بل فى آله الوهم بالوهم- كما أنها تدرك بالوهم و بآلته معان أخر فعلى هذا ذوات (۱) الحيوانات مره فى آله ذواتها و هى القلب (۲) و مره فى آله وهمها و هى مدركه من حيث هى فى آله الوهم.

قال السائل فما البرهان على أن شعورنا بذواتنا ليس كشعور الحيوانات.

قال المجيب لأن القوه المدركه للكليات يمكنها أن يدرك ماهيه ذاتها مجرده عن جميع اللواحق الغريبه فإذا شعرنا بذاتنا الجزئيه المخلوطه بغيرنا شعرنا بواحد مركب من أمور نحن شاعرون بكل واحد منها من حيث يتميز عن الآخر و أعنى بتلك الأمور حقيقه ذاتنا و الأمور المخالطه لها و يجوز أن يتمثل لنا حقيقه ذاتنا و إن كانت سائر الأمور غائبه عنا و إدراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر الفرق.

۱- أى لها ظهوران أحدهما ظهور أصلى عينى و هو وجود نفسها المتعلقه بالروح البخارى القلبى و ثانيهما ظهور ظلى علمى و هو صوره النفس القائمه بآله وهمها و هى الدماغ، س ره

۲- لأن الركن الأعظم من ذاتها هو الشوقيه المنشعبه إلى الشهوه و الغضب و هى قائمه بالروح القلبى أ لا ترى أنهم يقولون إن الروح القلبى و الدم الذى هو مركبه يبرز إلى الخارج شيئا فشيئا فى الفرح و اللذه و يهرب إلى الداخل و يجتمع فى المبدإ دفعه فى الخوف و أما المدركه فى الحيوانات العجم فلقضاء وطر الشوقيه و التحقيق أن القلب آله الشوقيه و أما ذات النفس الحيوانيه التامه فلها تجرد برزخى و بقاء بمعنى أن صورتها بعد الموت تلتحق بعالم المثال و معناها المضاف إلى بدنها تتصل برب نوعه بعد الاستكمال، س ره

أقول هذا فی الحقیقه (۱) رجوع عن (۲) هذه الحجه إلی الحجه الأولی و الحق أن نفوس الحیوانات مدرکه لذواتها بنفس ذواتها إدراکا خیالیا لا بآله الخیال بل بهویاتها الإدراکیه و ذلک یقتضی تجردها عن أبدانها الطبیعیه دون الصور الخیالیه و قد مر منا البرهان علی تجرد النفوس الخیالیه عن هذا العالم و الفرق بین نفوسها و نفوس خواص الإنسان أن هذه النفوس تدرک ذاتها مجرده عن جمیع الأبعاد و الصور و الأشکال و غیرها.

قال السائل لیس إذا أمکننا أن نمیز ذواتنا عما یخالطها فی الذهن وجب أن یصح ذلک فی الخارج یعنی هذا التفصیل شی ء نفعله و نفرضه فی أذهاننا و أن ما علیه الوجود بخلاف ذلک و هذا غیر مختص بما إذا أدرکنا ذواتنا کلیه أو جزئیه مخلوطه.

ثم [بل] التحقیق (۳) أن کل ما یدرک شیئا فله ذلک المدرک کلیا کان أو جزئیا

۱- هذا منه قدس سره غریب لأن ملخص الحجه الأولی أن النفس تدرک الکلیات و هی غیر منقسمه فلا بد أن لا یحل فی الطرف المنقسم أو الغیر المنقسم من الجسم فیکون مدرکها مجردا و أین هذا مما ذکره المجیب هنا و هو إبداء الفرق بین إدراکنا لذاتنا- و إدراک الحیوانات لذواتها بأنه یمکن لنا أن ندرک صرف ذاتنا مجرده عن الغرائب کما ذکره فی نفوس خواص الإنسان فهذا لیس بالقوه الوهمیه المخلوطه بالغیر المدرکه للمعانی المضافه إلی الصور بل بذاتنا بخلاف الحیوانات فإنها تدرک ذواتها مخلوطه فلا حاجه حینئذ إلی مؤنه زائده بل یکفی الوهم علی أنه یمکن أن یقال فی الحجه الأولی درک الکلیات مأخوذ و مراد المجیب بماهیه الذات ما به الشی ء هو هو أی هویتها البسیطه المجرده عن الأجنبیات کما فی إدراک المفارقات ذواتها العینیه الشخصیه نعم یقرب الوجه الآخر لهم المذکور فی الحجه الأولی و بعد اللتیا و التی تلک الحجه کانت لإثبات التجرد- فلو تمسک بها لمطلب آخر و هو إبداء الفرق المذکور لم یقل هذا رجوع إلیها لإثبات أصل المطلب، س ره
۲- لا یبعد أن یکون مراد الشیخ بقوله القوه المدرکه للکلیات مجرد التعریف- و بإدراک ماهیه الذات مجرده عن العوارض الغریبه إدراک هویه النفس مع الصفح عن اللواحق البدنیه علما حضوریا لا إدراک ماهیاتها الکلیه فلا یکون خروجا من الحجه إلی حجه أخری، ط مد
۳- قد شرع السائل فی الاحتجاج علی تجرد النفس الحیوانیه فارتد المعترض مستدلا علی ما به النقض و لما کان ما ذکره صحیحا ملائما لمذاق المصنف قدس سره فی الحیوانات التامه لم یجب عما ذکره إلا عن الأخیر لسخافته، س ره

و الحمار إذا أدرک ذاته المخلوطه فله ذاته المخلوطه فإذن علی کل الأحوال الحمار ذاته موجوده له و لیس ذلک إلا قوه واحده فذاته مجرده له.

و مما یبطل قولکم أن المدرک لذات الحمار قوه غیر ذاته أن نقول المدرک لذاته إن لم یکن هو ذاته بل قوه أخری فإن کانت تلک القوه فی الحمار فذات الحمار فی الحمار و إن کانت فی غیره لم یکن الشاعر هو المشعور به فلم یکن الحمار مدرکا لذاته- و قد أبطلناه أولا.

و أیضا لو سلمنا أن الحمار یدرک ذاته لا بذاته بل بجزء من ذاته فذلک الجزء له صوره ذاته فذلک الجزء مجرد.

و أیضا فإذا حصلت نفس الحمار فی آله قوته الوهمیه مع کونها مخلوطه (۱) وجب أن یکون آله التوهم حیه بتلک النفس کما أن آله النفس حیه بها.

و أجابوا عن هذا الآخر بأن قالوا حصول تلک الصور فی الوهم یشبه الخضره الحاصله من الانعکاس و حصولها (۲) فی آلتها الخاصه کحصول الخضره الأصلیه من الطبیعه هذا تمام ما قیل فی هذا المقام و التحقیق ما لوحناه إلیک من الکلام

الحجه الثالثه و هی قریبه المأخذ من الأولی

الحجه الثالثه و هی قریبه (۳) المأخذ من الأولی

أن نفوسنا یمکنها أن تدرک

۱- لأن الحی ما حصل له النفس و الآله أیضا ما حصل لها الصوره العلمیه من النفس المطابقه لها کما ینادی بهم جوابهم أن صوره النفس کعکس الخضره فلا یکون منشأ الحیاه و لکن قوله و تلک النفس حیه بها إن أراد بها لزوم الدور فجوابه أن حیاه النفس موقوفه إعدادا علی الآله و حیاه الآله موقوفه إیجابا علی النفس علی أن النفس فی الموضعین مختلفه و إن أراد شیئا آخر فلیصوره حتی نتکلم فیه، س ره

۲- أی حصول الصوره بمعنی ما به الشی ء بالفعل و هی نفس النفس فی آلتها الخاصه أی القلب، س ره

۳- قد مر أن ملخص الأولی أن الکلی غیر منقسم فمحله غیر منقسم یرشدک إلیه التخصیص فی الوجه الآخر بالبسائط المعقوله و ملخص هذه أن الکلی مجرد عن العوارض المعینه فکذلک محله و إلا لکان الکلی محفوفا هذا خلف و لا یخفی قرب مأخذهما، س ره

الإنسان الكلى الذى يكون مشتركا بين الأشخاص الإنسانيه كلها و لا محاله يكون ذلك المعقول مجردا عن وضع معين و شكل معين و إلا لما كان مشتركا بين الأشخاص- ذوات الأوضاع المختلفه و الأشكال المختلفه و ظاهر أن هذه الصوره المجرده أمر موجود- و قد ثبت أن الكليات لا وجود لها فى الخارج فوجودها فى الذهن فمحلها إما أن يكون جسما أو لا يكون و الأول محال و إلا لكان له كم معين و وضع معين بتبعيه محله- و حينئذ يخرج عن كونه مجردا و هو محال فإذن محل تلك الصوره ليس جسما فهو إذن جوهر مجرد.

و لقائل أن يقول الصوره الكليه المعقوله من الإنسان هل لها وجود أم لا فإن لم يكن لها وجود فكيف يمكن أن يقال إن محلها يجب أن يكون كذا و إن كان لها وجود فلا محاله هى صوره شخصيه حاله فى نفس إنسانيه شخصيه لاستحاله أن توجد المطلقات فى الأعيان و هى من حيث إنها صوره شخصيه قائمه بنفس شخصيه غير مشترك فيها بين الأشخاص أما أولا فلأن الأمر الشخصى لا يكون مشتركا فيه و أما ثانيا (۱) فلأن الصوره عرض قائم بالنفس و الأشخاص جواهر مستقله بذواتها فكيف يمكن أن يقال إن حقيقه الجواهر القائمه بذاتها عرض قائم بالغير.

فإن قالوا إن المعنى بكون تلك الصوره كليه أن أى شخص من الأشخاص

۱- نعم الصوره عرض خارجى لأن العرض عندهم عرض عام شامل لمقولات الأعراض مطلقا و لمقوله الجوهر فى الذهن لكنها جوهر ذهنى كما قالوا إن كليات الجواهر جواهر و أما عند المصنف قدس سره فالكليات العقليه مجردات نوريه- و مثل إلهيه مشاهده عن بعد إن قلت حينئذ يكون الأمر أصعب إذ كيف يكون مجرد نورى مشتركا فيه بين الأشخاص الظلمانيه قلت من يقول بهذا لا يتحاشى عن كون بعض أفراد نوع واحد مجردا و بعضها ماديا و معنى الحمل و الهوهويه بينها و الاشتراك فيها أن شيئيه ماهيه الكلى العقلى شيئيه ماهياتها و شيئيه وجوده حقيقه شيئيه وجودها و هى رقائقه و الحقيقه هى الرقيقه بنحو أعلى و بلا تجاف عن مقامه الأسنى و الرقيقه هى الحقيقه بنحو أضعف مثله كمخروط نور قاعدته عند الرقائق و رأسه الذى جامع لجميع ما فى القاعده بنحو أشد عند حقيقتها فإن ذلك الرأس كنقطه راسمه لأضلاع مثلث يدور على نفسه فيتحقق مخروط فتلك النقطه روح النقاط المفروضه فى أبعاد ذلك المثلث و كأنها خلاق لها و بسيطه الحقيقه التى هى كلها بنحو أعلى، س ره

الإنسـانيه سـبق إلى النفس كـان تأثيره فى النفس ذلك التأثير و لو أن السابق إليها هو الفرس لما كان أثره فيها ذلك الأثر بل أثر آخر.

فنقول إذا كان المعنى بكون الصوره كليه ذلك فلم لا يجوز أن يحصل هذه الصوره- على هذا الوجه فى محل جسـمانى فيرتسم مثلاـ فى الـدماغ من مشاهـده إنسـان معين صوره- بحيث لو كـان المرئى بـدل ذلـك الشـخص أى إنسان شـئت لكانت الصوره الحاصله منه فى الدماغ تلك الصوره.

فإن قالوا لأن تلك الصوره لو حصلت فى الجسم لكان لها بسبب الجسم مقدار معين و شكل معين و ذلك يمنع من كونها كليه.

قلنا و كذلك الصوره الحاصله فى نفس الشخص تكون صوره شخصيه و تكون عرضا قائما بمحل معين و ذلك يمنع عن كونها كليه فـإن كـان مـا يحصـل للصوره- بسـبب حلولهـا فى الجسم من الشـكل و المقـدار بالعرض مانعا من كونها كليه فكـذلك ما يحصل للصوره بسـبب حلولها فى النفس من الوحده الشخصـيه و العرضـيه وجب أن يكون مانعا من الكليه و إن أمكن أن يؤخذ الصوره القـائمه بالنفس باعتبار آخر حتى تصـير كليه بـذلك الاعتبار و إن كان اعتبار وحـدتها و شخصـيتها و حلولها فى النفس الشخصـيه مانعـا من كون الصوره كليه جـاز أيضـا أن يؤخـذ الصوره القـائمه بمـاده جسـمانيه كالـدماغ و غيره باعتبار يكون هى بذلك الاعتبار كليه و إن كان باعتبار مقدارها و شـكلها و وضعها جزئيه و بالجمله فالصوره سواء كانت فى النفس أو فى الجسم فهى لا يكون مشتركا فيها من كل الوجوه- لأن وحدتها الشخصـيه مانعه من العموم و الكليه ثم إنها مع ذلك يكون مشتركا فيها باعتبار آخر.

أقول هذا إشـكال صـعب الانحلال مذكور فى مبحث الماهيات فى العلم الكلى- و مباحث الكليات فى علم الميزان و قد تفصـينا عنه بـأن مناط الكليه و الاشتراك بين كثيرين هو نحو الوجود العقلى فالصوره و إن كانت واحـده معينه ذات هويه شخصـيه لكن الهويه العقليه و التعين الـذهنى و التشـخص العقلى لاـ ينافى كون الصوره متساوى النسـبه إلى كثيرين و لا يمنع التشـخص العقلى الكليه و إنما المانع عن العموم

و الاشتراک هو الوجود المادی و التشخص الجسمانی الذی یلزمه وضع خاص و أین خاص و مقدار خاص فتختلف نسبه هذا الشخص إلی غیره من الأشخاص الجسمانیه- و الهویات المادیه ذوات الأوضاع المختلفه و لیس (۱) عندنا اعتبار کون الصوره العقلیه کلیه مشترکا فیها غیر و اعتبار کونها موجوده متشخصه بتشخص غیر لأن ذلک الوجود نحو آخر من الوجود أشد و أوسع من أن ینحصر فی حد جزئی و یقصر رداؤه عن الانسحاب علی کثیرین متوافقین فی سنخ ذلک المعنی المحمول و جمیع المعانی (۲) و الماهیات فی أنفسها و بحسب حد معناها مما لا یأبی عنه الحمل علی کثیرین.

و کذلک إذا وجدت بوجود عقلی غیر مقید بوضع خاص و مقدار خاص إذ الوجود العقلی نسبتها إلی جمیع الأوضاع و المقادیر و الأمکنه نسبه واحده فالصوره العقلیه لماهیه الإنسان من حیث وجودها مشترک فیها بین کثیرین من نوعها و من حیث ماهیتها و معناها محموله علی کثیرین.

ثم إنک قد علمت من طریقتنا فی العقل و المعقولات أن التعقل لیس بحلول الصوره المعقوله فی الجوهر العاقل حتی یکون صوره الجوهر عرضیا و یلزم الإشکالات المذکوره فی الوجود الذهنی و هاهنا و مباحث علم الباری بل الصوره العقلیه للجواهر جواهر قائمه بذواتها و بمبدعها و هی فی باب الوجود و التجوهر أقوی من ما هی صورتها من الصور الخارجیه المادیه لکونها مفتقره الوجود إلی المواد المتجدده الانفعالات و الاستحالات.

و أما الکلام فی صحه هذا البرهان و دلالتها علی تجرد النفوس.

۱- فله قدس سره أن یتفاخر و یباهی بجعله ما هو مناط الشخصیه بعینه مناط الکلیه کما تفاخر أرسطو بجعله ما هو مناط شبهه الثنویه مناط الدفع کما هو المشهور شکر الله سعیهما، س ره

۲- یعنی أن ذلک الوجود لسعته یقتضی الاشتراک بین کثیرین و أما شیئیه ماهیته فهی لیست مناط الکلیه کما زعم بعضهم لأنها فی نفسها لا کلیه و لا جزئیه نعم هی و إن لم تقتضی الاشتراک لکنها لا تأبی عن الحمل علی کثیرین فإن لها حیثیه القبول فقط- فالصوره من حیث الوجود مشترک فیها و من حیث الماهیه محموله علی کثیرین لأن الحمل من المعقولات الثانیه، س ره

فأقول إن هذا البرهان برهان قاطع لكن على تجرد بعض النفوس الإنسانيه- لا النفوس العاميه إنما يدل على تجرد نفس تعقل الصور العقليه و يشاهدها من حيث عقليتها و نحو وجودها العقلى المشترك فيه بين الأعداد الذى لا- يحصل إلا- بعد تجريد المعنى الواحد عن القيود و الزوائد و الخصوصيات و بالجمله كل من يمكن له أن يلاحظ صوره الحيوان مثلا بنحو من الوجود لا- يكون لها بحسبه مقدار خاص و مكان خاص و وضع خاص و زمان خاص و كذا تعقل صوره الإنسان العقلى المجرد عن العوارض الماديه بأن يكون (۱) إنسانا بحتا يخرج منه جميع ما هو غير الإنسانيه من الوضع الخاص و الكم الخاص و الأين الخاص و مع ذلك لا يحذف عنه شى ء من مقوماته و قواه و أعضائه حتى إنه يعقله ذا رأس و وجه و عين و يد و رجل و بطن و كل ذلك (۲) على الوجه العقلى المشترك فيه بين الأعداد الكثيره لأن ذلك معنى إدراك الماهيه الكليه لشى ء كما قال المعلم الأول فى أثولوجيا الإنسان العقلى روحانى و جميع أعضائه

۱- ليس المراد بالإنسان البحت شيئيه ماهيته البحته التى فى مقام نفسها مجرده عن جميع المتقابلات حتى الوجود بل المراد الإنسان الموجود البحت العقلى المجرد عن الغرائب أعنى الحدود و النقائص و هو صرف الإنسان المجرد عما ليس من سنخه و واجد لجميع ما هو من سنخه-ليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم فى واحد و هو مع هذه الجامعيه الوجوديه و الإحاطه بجميع الأفراد الخارجيه و الذهنيه الغير المتناهيه واحد بسيط- إذ مناط تكثره الماده و لواحقها من الزمان و المكان و غيرهما و قد أخذ ساقط الإضافه عنها فكما أن البياض ساقط الإضافه عن هذا الموضوع و ذلك الموضوع و هذا الزمان- و ذلك الزمان واحد كذلك الإنسان البحت إذ لا ميز فى صرف شى ء ثم إن جميع هذه فى صرافتها و وحدتها تحاكى صرف حقيقه الوجود الذى لا أتم منه و وحدته و تتأسى به و إنما قيد الوضع بالخاص إذ لا- بأس بعروض مطلقها على الوجه العقلى كما سيأتى فى الحجه الخامسه فى رد المحقق الطوسى قدس سره، س ره

۲- و هو الأعضاء المعنويه التى هى روح الأعضاء الحسيه مثل أن روح العين ما به يبصر فالعلم الحضورى بالمبصرات حقيقه العين و روح اليد ما به يبطش فالقدره على البطش بمجرد الهمه حقيقه اليد و هكذا هذا فى مقام الحقيقه و أما فى مقام الرقائق و قاعده مخروط نور الحقيقه فكل الأيدى و الأعين يده و عينه و هكذا فى البواقى و بالجمله لا يحذف شى ء إلا ما هو غريب كما عند أخذ الوجود صرفا لا يحذف إلا ما هو غريب من الوجود- و هو الذى من باب العدم و النقص بما هما كذلك، س ره

روحانیه لیس موضع العین غیر موضع الید و لا مواضع الأعضاء مختلفه و کذا یمکنه أن یعقل الأرض العقلیه و الماء العقلی و السماء العقلیه و یحضر فی ذهنه صوره کل طبیعه من الطبائع بنحو وجودها العقلی علی الوجه الذی مر ذکره لأن ذلک فی الحقیقه معنی إدراکه الکلیات و قل من الناس من أمکن له الإدراک علی ذلک الوجه- و الذی یتیسر لأکثر الناس أن یرتسم فی خیاله صوره إنسان مثلا فإذا أحس بفرد آخر منه یتنبه (۱) بأن هذا مثل ذاک و یدرک جهه الاتحاد بینهما و أنها غیر جهه الاختلاف إدراکا خیالیا کما یدرک (۲) جهه الاتحاد بین أجزاء الماء مثلا بحسب الحس و یعلم أن جمیع أجزاء الماء ماء و کما یدرک أن جمیع أجزاء الماء ماء مع اختلافها فی المقدار و الجهه کذا یدرک أن أفرادها المنفصله ماء إدراکا خیالیا

الحجه الرابعه أن القوه العاقله تقوی علی أفعال غیر متناهیه

و لا شی ء من القوی الجسمانیه تقوی علی أفعال غیر متناهیه فلا شی ء من القوی العاقله جسمانیه أما الصغری فإنا نقوی علی إدراک الأعداد و لا نهایه لمراتبها مع أنها أحد الأنواع المدرکه للقوه العاقله و أما بیان الکبری فقد سبق قال صاحب المباحث إن إثبات کون القوی الجسمانیه متناهیه الفعل یحتاج إلی أن نبین أنها منقسمه بانقسام محلها فیرد النقوض المورده علی الحجه الأولی أعنی النقض بالنقطه و الوحده و الإضافه و مدرکات الوهم و غیرها.

أقول قد مر اندفاع تلک النقوض بحمد الله ثم قال ثم علی هذه الحجه أسئله زائده تخصها.

أولها أنا لا نسلم أن القوه الناطقه تقوی علی إدراک أمور غیر متناهیه دفعه بل إدراکا لا ینتهی إلی حد إلا و یقوی بعد ذلک علی إدراک شی ء آخر و لکن لا یلزم من ذلک کونها قویه علی إدراکات غیر متناهیه کما أن الجسم لا ینتهی فی الانقسام إلی حد یقف عنده و لکن یستحیل أن یحصل له تقسیمات غیر متناهیه بالفعل فکذلک هاهنا

۱- فالکلیه عندهم المناسبه و المماثله المحسوستان، س ره

۲- فیما ذکره من أمر الأمثله منع ظاهر بل المدرک لجهه الاتحاد کلیا و الحاکم فی الجمیع هو العقل دون الحس و الخیال، ط مد

و بالجمله فالحال فی فاعلیه تلک القوه کالحال فی منفعلیته.

الثانی سلمنا أنها قویه علی أمور غیر متناهیه و لکن لم قلتم إنها قویه علی أفعال غیر متناهیه و ذلک لأن الإدراک لیس فعلا بل هو انفعال و أنتم تجوزون أن یکون الأمر الجسمانی قویا علی انفعالات غیر متناهیه و الدلیل علیه أنکم تثبتون هیولی أولیه قد تواردت علیها صور غیر متناهیه.

الثالث النقض بالنفوس الفلکیه فإنها عندکم قوی جسمانیه مع أن أفعالها و هی الحرکه الدوریه غیر متناهیه.

و الجواب (۱) أما عن الأول فلا شک أن القوه الناطقه لا تنتهی إلی حد إلا و تقوی علی إدراک أمور آخر و قد قام البرهان علی أن القوی الجسمانیه لا یمکن أن یکون کذلک فقد حصل الغرض.

و لقائل أن یقول القوه الجسمانیه إما أن یقال إنها تنتهی إلی وقت لا یبقی لها إمکان الوجود و بعد ذلک یصیر ممتنع الوجود أو لا ینتهی إلی هذه الحاله البته و الأول باطل لأن الممکن لذاته لا یصیر ممتنعا لذاته.

و أما الثانی فنقول إذا کانت القوه الجسمانیه لا یجب انتهاؤها إلی حیث یزول عنه إمکان الوجود فهی إذا أبدا فی ذاتها ممکنه الوجود و لا ینتهی إلی أن یستحیل بقاؤها أبدا و متی کانت باقیه أبدا کانت مؤثره و تجویز ذلک یبطل أصل الحجه.

۱- قد سلم أن المراد باللانهایه فی الاستدلال اللایقفیه لکن القوی الجسمانیه لا تقوی علیها أیضا و الأولی أن یقال مناط الاستدلال إدراک نفس اللانهایه فإن القوی الطبیعیه معلوم أن لا شعور له أصلا و الخیال و المتخیله یمثل مبلغا من المتخیلات محصورا- و أن لا تقف فی حد و أما عدم تناهیها فلا یدرکها القوی الباطنه الجزئیه و إنما درکه وظیفه العقل و لیس مرادنا درک نفس العنوان بل بحیث یسری إلی المعنون علی أن لنا أن نلتزم درک اللانهایه دفعه فإن الحکم فی المحصورات إن کان علی الأفراد الغیر المتناهیه فظاهر و إن کان علی الطبیعه بحیث یسری إلی الأفراد فآله اللحاظ و هی الطبیعه واحده و أما الأفراد الملحوظه بالذات فغیر متناهیه فالعقل یحیط بجمیع الأفراد الغیر المتناهیه فی کل درک موضوع قضیه محصوره، س ره

أقول إن الإمكان الذاتی و مقابله من عوارض الماهیات من حیث هی إذا قیست إلی الوجود و القوی عباره عن موجودات متشخصه و الموجود بما هو موجود أمر شخصی- و یکون الزمان الخاص من مشخصاته فوجوب نحو خاص من الوجود و امتناع نحو آخر منه بخصوصه لا یخرج الماهیه المشترکه بینها عن الإمکان الذی هو حالها من حیث هی هی و البرهان قائم علی امتناع لا تناهی الأفعال لواحد شخصی من الجسم لا علی امتناع ذلک لواحد نوعی و الوحده العددیه حکمها غیر الوحده النوعیه.

و أما عن السؤال الثانی فهب أن الإدراک نفسه انفعال و لکن فعل النفس فی ترکیب المقدمات و تحلیلها و ذلک کاف فی غرضنا.

أقول إن جهه انفعالات القوی غیر منفکه عن جهه أفاعیلها و إن کانت الجهتان مختلفتین فإن الشی ء (۱) ما لم یکن له وجود لا ینفعل عن شی ء آخر فالقوه الجسمانیه کما لا- تقوی علی أفعال غیر متناهیه کذلک لا تقوی علی انفعالات غیر متناهیه و أما النقض بالهیولی فهو مندفع بأن الهیولی فی ذاتها لیست (۲) هویه باقیه بالعدد لأنها ضعیفه الوحده مبهمه الوجود وحدتها علی نحو الوحده الجنسیه و هی بحسب تحصلاتها الصوریه- متبدله متجدده کما مر بیانه.

فإن قلت أ لستم قد بینتم الفرق بین الحس المشترک و بین المفکره بأن أحدهما مدرک و الآخر متصرف و القوه الواحده لا تکون مبدأ للإدراک و التصرف فکیف تنسون ذلک و تحکمون بأن النفس قوه علی الفعل و هو التصرف فی المقدمات و ترکیبها- و الانفعال و هو التصور و قبول الصور.

قلت إن النفس لها قوتان عملیه و علمیه و تفعل بأحدهما و تنفعل بالأخری- و أما عن الثالث فقیل إن النفوس الفلکیه و إن کانت جسمانیه إلا أنها غیر مستقله فی أفعالها من التحریکات فهی فی ذاتها و إن کانت متناهیه القوه إلا أنها بما یسنح علیها

۱- أی و إذا کان له وجود فإنه یفعل کما أنه ینفعل لعدم الانفکاک، ط مد

۲- فقول السائل هیولی أزلیه من باب خلط ما فی الذهن بما فی الخارج فإن الهیولی ثباتها إنما هو فی الذهن و أما فی الخارج فهی مع الصور السیاله سیاله کما أنها مع المتصل متصله و مع المنفصل منفصله، س ره

من أنوار العقل صارت غير متناهيه.

و اعترض عليه بأن القوه العقليه إذا حركت الفلك فإما أن يفيد الحركه أو قوه بها يكون الحركه فإن أفادت القوه المحركه و هى جسمانيه فالقوه الفاعله للأفعال الغير المتناهيه جسمانيه و إن كانت القوه العقليه مفيده للحركه لم تكن القوه الجسمانيه مبدأ لتلك الحركه فلا تكون الحركه حركه و أيضا يلزم أن يكون الجسم بما هو جسم- قابلا لتأثير العقل المفارق من غير أن يكون فيه قوه جسمانيه و هو محال.

أقول هذا إنما يلزم لو كان الوسط فى التأثير قوه واحده بالعدد أو ضميمه واحده بالعدد و أما إذا كانت الواردات من العقل المفارق على ماده الفلك قوى (۱) متجدده كما رأيناه أو كيفيات مستحيله فلا يلزم شى ء من المحذورين و قد مر نظير هذا الكلام فيما سبق.

و لكن بقى الكلام هاهنا بأنه إذا جاز ذلك فى القوى الفلكيه مع كونها جسمانيه- فلم لا يجوز أن تكون القوه الناطقه جسمانيه لكنها بما يسنح عليها من نور العقل الفعال- تقوى على الأفعال الغير المتناهيه.

و أقول و يؤيد هذا البحث أن قوه التخيل مع كونها غير عقليه أيضا تقوى على تصويرات غير متناهيه لا تقف عند حدود ذلك لأنها مستمده من عالم العقل.

الحجه الخامسه لو كانت القوه العاقله منطبعه فى جسم

كقلب أو دماغ لكانت إما دائمه التعقل لذلك الجسم أو غير عاقله له مطلقا و التالى باطل فالقول بأنها منطبعه فى جسم باطل.

أما بيان الملازمه فنقول إن تعقلها لذلك الجسم إما لأجل أن صورته الموجوده فى الخارج حاضره عند العقل كافيه فى تعقله أو لأجل أن صوره أخرى من تلك الآله- تحصل للقوه العاقله فإن كان الأول وجب أن تكون دائمه التعقل لتلك الآله و إن كان

۱- بناء على الحركه الجوهريه فكل قوه متناهيه التأثير و التأثر و الكيفيات المستحيله كالتعقلات المتتاليه و التشبهات المتعاقبه و المراد بالمستحيله ما به الاستحاله- فإن المستحيل فى الماء المتسخن مثلا هو الماء و السخونه السياله ما بها الاستحاله، س ره

الثانی فیلزم اجتماع المثلین فی محل واحد الصوره (۱) المنطبعه العاقله و الصوره المنطبعه المعقوله فیلزم امتناع التعقل و أیضا لیست إحداهما أولی بأن تکون عاقله و الأخری بأن تکون معقوله.

فإن قیل الصوره الثانیه حاله فی الأولی لا فی مادتها فهی لکونها حاله فی الصوره الأولی أولی بأن تکون معقوله و الأولی عاقله دون العکس.

نقول یعود الکلام فی کون إحداهما أولی بالحالیه من الأخری دون العکس- فثبت أن إدراک ذلک الجسم إن کان بصوره أخری فیمتنع إدراک تلک القوه له و أما بطلان التالی أی المفهوم المردد بین القسمین فلثبوت ما هو مقابل للمعنی المردد بینهما لأنا تاره نعقل ذلک العضو و تاره لا نعقله فصوره هذه الحجه استثنائیه مرکبه من (۲) متصله مؤلفه من حملیه و منفصله و هی قولنا لو کانت القوه العاقله منطبعه فی جسم لکانت إما دائمه التعقل لذلک الجسم أو غیر متعلقه له أصلا و الملازمه إنما تتبین بإبطال قسم آخر- علی تقدیر المقدم حتی یصیر به المنفصله حقیقیه ثم یتبین بحقیه ذلک القسم فی الواقع استثناء نقیض التالی لیثبت نقیض المقدم و هو المطلوب و ذلک یتوقف علی مقدمات أربع.

أولها أن الإدراک إنما یکون بمقارنه صوره المدرک للمدرک.

و الثانیه أن المدرک إن کان مدرکا بذاته کانت المقارنه بحصول الصوره فی ذاته- و إن کان مدرکا بآله کانت لحصولها فی آلته.

و الثالثه أن الأمور الجسمانیه إنما تفعل أفاعیلها بواسطه أجسامها التی هی موضوعاتها فإذن تلک الأجسام آلاتها فی أفعالها.

و الرابعه أن الأمور المتحده بالماهیه النوعیه لا تتغایر إلا بسبب اقترانها بأمور متغایره مادیه.

۱- أی الصوره المنطبعه فی آله قوه العاقله و هی الجسم الذی یکون محلا للقوه العاقله بناء علی ما فی المقدمه الثانیه أن المدرک بالآله صورته المدرکه فی آلته و کون ذلک الجسم آله مبنی علی ما فی المقدمه الثالثه من أن تلک الأجسام آلات الأمور الجسمانیه فی أفعالها و علی هذا لا یتوجه السؤال الآتی، س ره

۲- و الجزء الآخر من المرکب هو الحملیه المستثناه و کون الجزء الأول متصله- مؤلفه من حملیه و منفصله بالنظر إلیها قبل دخول أداه الاتصال، س ره

أقول إن المقدمه الثانيه ممنوعه عندنا لأنك (١) قد علمت أن القوه الباصره- تدرك المبصرات لا بارتسام (٢) صورها فى العين و كذا قوه الخيال تدرك الصور الأشباح الجسمانيه لا بانطباعها فى الدماغ فهذه الحجه مقدوحه لأجل اختلال تلك المقدمه.

و صاحب المباحث قدح فى المقدمه الأولى كما فعله مرارا بأن العلم بالشى ء ليس بمقارنه صوره المدرك بل العلم و الشعور حاله إضافيه قد يكون (٣) مع اقتران صوره و قد لا يكون و ليس العلم فى جميع الأحوال إلا نفس تلك الإضافه المخصوصه فلم لا يجوز أن يكون الناطقه حاله فى جسم فمتى حصل بينها و بين الجسم تلك الإضافه المخصوصه- حصل الإدراك و إلا فلا.

أقول قد مر بطلان كون العلم و الإدراك إضافه محضه مرارا و قد علمت (۴) أن كل إضافه لا تتحقق إلا بتحقق أمر به تقع الإضافه و بينا معنى كونها غير مستقله الوجود فى الخارج.

و قال أيضا فى رد تلك المقدمه إن المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجوده

١- قد عرفت الكلام فيما ذكره ره هناك إلا أنه لا يضر بالمنع الذى ذكره فإن الآلات لا إدراك لها عنده و قوله إن القوه الباصره تدرك إلخ مساهله فى البيان- فالمقدمه ممنوعه على أى حال، ط مد

٢- بل بقيامها الصدورى بالنفس فيه أن عدم حصولها فى الآله على قولكم لقولكم بتجرد القوى فى الجمله فعلى القول بالانطباع فى النفس فى الماده كقولهم بانطباع القوى الظاهره و الباطنه فى الروح البخارى لا مجال لعدم حصول الصوره فى الآله أى المحل، س ره

٣- الأول بناء على القول بالوجود الذهنى إذ الصوره الحاصله فى الذهن على القول بأن العلم إضافه ليست علما بل إضافتها إلى ذى الصوره علم و الثانى بناء على القول بعدمه و الأنسب أن يقال اقتران الصوره فى صوره العلم بالغير و عدمه فى صوره علم الشى ء بنفسه و علم العاقله بمحلها من باب علم الشى ء بنفسه لعدم بينونتهما، س ره

۴- و فى علم الشى ء بنفسه لا اثنينيه فلا تحقق لما به تقع الإضافه فلا إضافه حقيقه- و فى علمه بالمحل الاثنينيه متحققه لكن مصحح الإضافه الطارئه فى كلام القائل غير متحققه- و الإضافه و إن كانت انتزاعيه لا بد لها من منشإ الانتزاع بل من وجود ضعيف رابط عند المصنف قدس سره، س ره

فی الخارج فی تمام الماهیه و إلا لجاز أن یکون السواد مثل البیاض فی تمام الماهیه لأن المناسبه بین السواد و البیاض لاشتراکهما فی کونهما عرضین حالین فی محل محسوس أتم من المناسبه بین المعقول من السماء الذی هو عرض غیر محسوس حال فی محل کذلک- و بین السماء الموجوده التی هی جوهر موجود محسوس فی الخارج محیط بالأرض.

و الجواب أن المعقول من الشیء هو ماهیته التی هو بها هو موجوده بوجود غیر جسمانی ذی وضع و إشاره فقول القائل إن المعقول من السماء لیس بمساو للسماء الموجوده إن أراد به أن أحدهما معقول و الآخر محسوس کان (۱) صادقا و إن أراد به أن المعقول من السماء لیس ماهیه السماء فهو کاذب و إن أراد به أن أحدهما جوهر- و الآخر عرض فلیس کذلک کما مر.

و اعلم أن المحقق الطوسی ره سلم فی الجواب الذی ذکره عن هذا البحث فی شرح الإشارات کون السماء المعقوله عرضا فی محل مجرد و بین الفرق بین نسبه المعقول من السماء إلی محسوسها و بین مناسبه السواد و البیاض بأن الفرق بین الأولین فرق بین الطبیعه المحصله تاره مع عوارض و تاره مع مقابلتها و الفرق بین السواد و البیاض فرق طبیعه الجنسیه المحصله تاره مع فصل یقومها نوعا و تاره مع فصل آخر یقومها نوعا مضادا للأول.

أقول (۲) أن التجرید عن العوارض المقارنه للماهیه لیس من شرائط معقولیه تلک الماهیه إذ للعقل أن یتصور ماهیه الإنسان مثلا مع جمیع عوارضه و صفاته و نعوته- من کمه و کیفه و أینه و وضعه و متاه و کذا بشکله و أعضائه و جوارحه کل ذلک علی الوجه العقلی الکلی کما ثبت فی باب علم الباری بالجزئیات و الشخصیات علی وجه عقلی

۱- و لکن التفاوت فی الوجود لا ینافی التساوی فی الماهیه و لا سیما مع جواز کون أفراد نوع واحد مادیه و مجرده بل فرد واحد منه مادیا و مجردا فی وقتین أو فی وقت واحد باعتبارین فهذا الاستدراک مطوی فی کلامه قدس سره، س ره

۲- أقول هذا بحث سهل مع المحقق أعلی الله مقامه فإن العوارض علی الوجه الکلی العقلی مقابله للعوارض علی الوجه الجزئی الحسی و التقابل بالعرض للنفی و الإثبات- علی أن الوجود الذی ذکره المصنف قدس سره عارض و تعدده فی هذه الأفراد للطبیعه الواحده ظاهر و فی الطبیعه العقلیه باعتبار سلوب هذه الوجودات عنها، س ره

بـل شـرط الإدراك العقلى للشـى ء الخـارجى أن يجرد حقيقته عن نحو الوجود الجسـمانى إلى نحو الوجود العقلى فـالفرق بين السـماء المعقوله و السـماء المحسوسه ليس بشـى ء إلا بنحو الوجود و كل ما وجوده ذلك الوجود النورى الواحـد الحقيقى الغير القابـل للاحتجـاب و الكثره و الافتراق فهو معقول الـذات فى نفسه و كل ما وجوده هـذا الوجود الجسـمانى المادى فهو مجهول غائب عن نفسه فضلا عن غيره إلا بلمعه (۱) يسيره تقع عليه من القوى الفائضه عليه من ذلك الوجود.

و اعترض أيضـا بـأنه لاـ يلزم من كون العـاقله متعلقه لمحلهـا بصوره مسـاويه لمحلهـا- اجتمـاع صورتين متمـاثلتين فى محل لأن إحداهما حاله فى العاقله و الأخرى محل لها.

و الجواب (۲) عنه كما فى شرح الإشارات أن العاقله لو كانت محلا للصوره من غير أن يحل تلك الصوره فى محلها كانت القوه الجسـمانيه ذات فعـل من غير مشـاركه المحـل- و لمـا كان (۳) كـل فاعـل جسـمانى فاعلاـ بمشـاركه الجسم فكل فاعل من غير مشاركه الجسم فهو غير جسـمانى فكانت العاقله غير جسـمانى هـذا خلف و لو كانت محلا لصوره حملت فى محلها عاد المحال المذكور.

فإن (۴) قيـل الفرق بينهمـا بـاق لأـن إحـداهما حـاله فى العاقله و محلها و الأخرى حاله فى محلها فقط قلنا هـذا النوع من الحلول اقتران و اقتران الشى ء بأحد الشيئين المتقاربين

۱- فى الكلام مساهله و لعل المراد بـذلك أن معنى تعلق العلم بالأمور الماديه- تعلق العلم بصوره مثاليه أو عقليه من ذلك الأمر المادى، ط مد

۲- بمقتضى المقدمه الثانيه و الثالثه، س ره

۳- إن قلت كيف صوره هـذا القياس قلت المقـدمه الثانيه عكس نقيض للأولى- و هو كبرى لمقـدمه مطويه هى أن العاقله فاعل من غير مشاركه الجسم فصـدق الصـغرى إنما هو من الوضع المسـلم عند الخصم و صدق الكبرى لكون الأصل صادقا و إذا كان الأصل صادقا كان العكس صادقا، س ره

۴- إن قيـل هـذا الفرق ممتنع لأـن حلول الشـى ء الواحـد فى محلين محـال إذ لا يمتاز حينئـذ الواحـد فى وحـدته عن الاثنين فى اثنينيته قيـل المراد بـالحلول الاـقتران فـإذا كانت الصوره العقليه مقارنه لأحـد المتقارنين أعنى العاقله كانت مقارنه لمحلها فتكون مقارنته لهما معا، س ره

دون الآخر غير معقول و مع ذلک فالمحال باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتی الماهيه فی محل واحد.

و قال أيضا الجسم قد يحل فيه أعراض كثيره و لا شک أن وجوداتها الزائده على ماهياتها متماثله و حاله فی الجسم و يلزم من ذلک اجتماع المثلين.

و الجواب عنه أن وجود كل ماهيه عين تلک الماهيه فی الأعيان و مغايرته إياها بحسب الذهن و ماهيات الأعراض متخالفات فوجوداتها كذلک.

و قال أيضا هذه الحجه بعينها تقتضی إما كون النفس عاقله بصفاتها و لوازمها أبدا أو غير عاقله بشی ء منها فی وقت من الأوقات بالبيان المذكور الذی ذكرتم.

و أيضا تقتضی دوام علمها بجميع عوارضها ما دامت تلک العوارض حاصله و إلا لكان علمها بعارضها لأجل صوره مساويه لعارضها فيها فيلزم اجتماع المثلين.

و أجاب عنه المحقق للإشارات أن الصفات و اللوازم منقسمه إلى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركه لذاتها و إلى ما يجب لها بعد مقايستها بالأشياء المغايره لها ككونها مجرده عن الماده و غير موجوده فی الموضوع و النفس (۱) مدركه للصنف الأول دائما كما كانت مدركه لذاتها دائما و ليست مدركه للصنف الثانی إلا حاله المقايسه لفقدان الشرط فی غير تلک الحاله.

أقول ما ذكره غير واف بحل الإشكال على التقرير الثانی و يمكن أن يجاب عنه بأن عوارض النفس ليست إلا علومه و إدراكاته و ما يلزمها و تلک العلوم ما دامت

۱- إن قيل إدراک النفس للصنف الأول صفه حاصله لها و المفروض أن صفاتها معلومه لها ما دامت حاصله لها فوجب العلم به أيضا و لهذا قلنا العلم بالعلم ليس أمرا زائدا عليه و ربما يقال إن كثيرا من لوازم النفس لا يدوم استحضاره لأنا نعلم بالضروره- أنه لا- يدوم علمنا بالقدره مثلا و الجواب أن المدعى العلم بها لا العلم بالعلم و الالتفات- و أيضا فی هذه الضروره خلط بين المفهوم و المصداق فإن مصداق القدره مثلا و حقيقتها الوجوديه معلوم كحقيقه الحياه دائما و إن لم يكن مفهومها مستحضرا دائما كيف و حقائق اللوازم منطويه فی حقيقه الملزوم فكذا العلم بها فی العلم به و هذا كما أنه يمكن الغفله- عن المفاهيم المنتزعه عن هوياتنا كالجوهر القابل للأبعاد و النامی الحساس الناطق- لا يمكن الغفله عن هوياتها المنطويه فی هوياتنا، س ره

حاضره کانت مدرکه لها بنفس صورتها الحاضره و ما دامت النفس ذاهله عنها فهی زائله عنها و کذا لوازم تلک العلوم من الانفعالات التی تلحقها بمشارکه البدن کالغضب و الشهوه و الخجل و الوجل و غیرهما.

الحجه السادسه لو کانت القوه العاقله جسدانیه

اشاره

لضعف فی زمان الشیخوخه دائما- لکنها لا تضعف فی ذلک الزمان دائما فهی غیر جسدانیه و تصحیح نقیض التالی بقیاس من الشکل الثالث هکذا ما یعقل به الشیخ الأشیاء فهو قوه عاقله و لیس کلما یعقل به الشیخ فإنه تکل عند الشیخوخه فلیس کل قوه عاقله تکل عند الشیوخه و لیس یحتاج صحه هذا المطلب أن لا یکل عقل شیخ أصلا بل إذا کان عقل ما لم یکل عندها- یکفی فی صحه ما ذکرناه لأن هذا الکلام فی قوه قیاس استثنائی تالیه متصله کلیه موجبه استثنی فیه نقیض التالی و هو سالبه جزئیه لینتج نقیض المقدم صورتها هکذا- لو کانت الناطقه جسدانیه تعقل بالآله لکان کلما عرض للبدن آفه أو مرض أو کلاله تعرض لها فی التعقل فتور و لیس کذلک کلیا ینتج أن تعقلها لیس بآله بدنیه فلا یرد علیه أن کثیرا ما یعرض الاختلال فی التعقل عند اختلال قوی البدن لأن هذا بمنزله استثناء لعین التالی فلا ینتج شیئا و سبب ذلک أن القوه الجسدانیه ربما یحتاج إلیها ابتداء- لیتم للقوه العاقله ما یعقله و یجوز (۱) أن یکون اشتغالها بتدبیر البدن یعوقها عن سائر أفعالها و ذلک مثل ما یعرض الراکب للسفر إلی بلده فرسا ردی الحرکه فإنه یصیر اشتغاله بمراعاه مرکبه عائقا له من أفعاله الخاصه به لیس صدورها عنه بشرکه الفرس- و کذلک للشیخ إذا انصرف عن المعقولات فإنه اشتغل عن أفعاله العقلیه إلی تدبیر بدنه أو عرض لآلته آفه ربما احتاج إلیها فی الابتداء لضعف نفسه و عدم رسوخ ملکته فی التعقل.

فإن قیل لعل استمراره فی أفعال عقله علی صحته لأن عقله یتم بعضو من البدن

۱- إن قیل إذا کان جوده التعقل و شدته منوطه بقله الاشتغال بالبدن و قواه- و رداءته و ضعفه بکثرته فما بال الإنسان لا یحصل له ذلک فی النوم قلت الحواس الظاهره و القوی المحرکه و إن کانت راکده فی النوم لکن الحواس الباطنه و القوی الطبیعیه و النباتیه تصیر أیقظ و أقوی و اشتغال النفس بموردات المتخیله أکثر و تحکم الوهم و تسلط الخیال علی العقل أوفر إذ فی الیقظه یکذبها الحواس فی ورداتها و مخترعاتها بخلاف النوم مع قاهریه القوی الباطنه لقربها من أفق النفس، س ره

يتأخر عنه الفساد و الاستحاله و إن ظهرت الآفه فى سائر القوى و الأفعال.

فيجاب بأن الأعضاء الطرفيه إنما يلحقها الضعف و الفساد لضعف يسبق إلى المبادى- و لو كانت المبادى صحيحه لانحفظت الأطراف و لم يسقط قواها و معلوم أن ليس كبد الشيخ و لا دماغه و لا قلبه على الحال الصحيحه و القريبه من الصحه و لذلك تجد فى نبضه و بوله و أفعال دماغه تفاوتا عظيما و معلوم أن عقل الإنسان لا يحتاج فى تمامه إلى يده و رجله و جلده و ما يجرى مجراه.

أقول تفاوت الأحوال الحاصله للإنسان بحسب الشيخوخه تابعه أيضا لتفاوت يقع فى أحوال النفس لأن المبدأ للمزاج و المشكل للأعضاء كما علمت هى النفس و منشأ كلال البدن و قواه انصراف النفس عن تدبير هذه النشأه إلى تدبير نشأه ثانيه بحسب الجبله و فى ذلك حكمه كون الموت طبيعيا و لميته لا كما ذكره الأطباء و غيرهم.

فإن رجعت و قلت لعل مزاج الشيخ أوفق لأفعال القوه العقليه فلهذا يقوى فيه هذه القوه.

قلنا كلا فإن مزاج الشيخ إما بارد يابس و إما واهن ضعيف و كل منها يوجد فى غير المشايخ و لا يكون لصاحبه مزيد استعداد و ليس كل شيخ أقوى من الشاب على أن ضعف البنيه ليس يلائم لما يقوم بالبنيه بل لعله يلائم ما لا يقوم بالبنيه هذا.

حكمه عرشيه:

اعلم أن هذا البرهان أيضا غير دال على أن لكل إنسان جوهرا مفارقا عقليا بل يدل على أن القوه العاقله غير بدنيه و هو كما يدل على أن القوه العاقله ليست بدنيه يدل على أن القوه الخياليه و الوهميه أيضا ليست بدنيه فإن بعض المشايخ و المرضى قد يكون تخيله و تصوره للمعانى الجزئيه بحاله و لو كانت القوه الخياليه طبيعيه قائمه بهذا البدن الطبيعى لكان كلما عرضت له آفه أو مرض وقع الاختلال فى تخيله و تصوره و ليس كذلك إذ قد يكون غير مختله فى فعلها و القضيه السالبه الجزئيه تكفى لاستثناء نقيض التالى كما علمت و القوم لعدم اطلاعهم على تجرد الخيال تكلفوا تمحلات شديده فى دفع بقاء التخيل و التذكر- عند الشيخوخه و اختلال البدن.

الحجه السابعه و هی قریبه المأخذ مما تقدم

أن کثره الأفکار و التعمق فی إدراک المعقولات سبب لتجفیف الدماغ و ذبول البدن لأجل ثوران الحراره المجففه و سبب لاستکمال النفس بخروجها فی تعقلاتها من القوه إلی الفعل و معلوم أن الشی ء الواحد- لا یکون سببا لکمال شی ء و نقصانه فلو کان موت البدن یقتضی موت النفس لکانت الأفکار التی هی سبب لنقصان البدن أو موته سببا لنقصان النفس أو موتها مع أنها مکمله لجوهر النفس فعلمنا أن النفس غیر قائمه بالبدن.

و لقائل أن یقول إن الممتنع کون شی ء واحد سببا لکمال شی ء واحد و نقصانه من جهه واحده و فی وقت واحد و أما أن یکون ذلک فی وقتین و بحسب اعتبارین فغیر ممتنع.

الحجه الثامنه أن النفس غنیه فی فعلها عن البدن

الحجه الثامنه أن النفس (۱) غنیه فی فعلها عن البدن

و کل غنی فی فعله عن المحل فهو غنی فی ذاته عنه فالنفس غنیه عن المحل أما أنها غنیه فی فعلها عنه فلوجوه ثلاثه- أحدها (۲) أنه یدرک ذاتها و من المستحیل أن یکون بینها و بین ذاتها آله فهی فی إدراکها ذاتها غنیه عن الآله و ثانیها (۳) أنها تدرک إدراکها لنفسها و لیس ذلک بآله.

۱- أی فی الجمله کالأفعال الثلاثه المذکوره فلا یرد أن النفس کما هو المشهور عند القوم غنیه فی ذاتها دون فعلها عن الماده، س ره

۲- فیه أولا أن الإدراک انفعال کما صرح فی أول هذا السفر و الانفعال لا یکون فعلا و ثانیها أنه کیف یکون إدراک النفس ذاتها أو إدراک إدراکها فعلا و هما حضوریان لیسا زائدین علی ذاتها و الشی ء لا یکون فعلا لنفسه و الجواب عن الأول- أن المراد بالفعل معناه اللغوی الذی یعم الانفعال کما فی بعض الحجج السابقه و اللاحقه- و عن الثانی أن إدراک النفس ذاتها و إدراکها ذاتها مصداقا لا مفهوما و الموصل إلی المطلوب إنما هو ذلک المفهوم و لو أخذ المصداق لصودر علی المطلوب و الأحکام تختلف باختلاف العنوانات، س ره

۳- فیه منع فإن هذا العلم حصولی یحصل بما یحصل به سائر العلوم الحصولیه- و لو کان حاصلا للنفس من غیر توسیط وسط لکان دائم الحصول لها و لیس کذلک فافهم- علی أن القسم الأول أیضا و هو إدراک النفس لذاتها حیث کان علما حضوریا هو عین النفس لا تعد فعلا لها کما قیل، ط مد

و الثالث أنها تدرک آلتها و لیست بینها و بین آلتها آله أخری فثبت أن النفس غنیه فی فعلها عن الآله و المحل و کل ما کان کذلک فهو فی ذاته أیضا غنی عن المحل و ذلک لأن کون الشی ء فاعلا متقوم بکونه موجودا فلو کان الوجود متقوما بالمحل لکان الفعل متقوما أیضا به لأن الإیجاد فرع الوجود و الفعل بعد الذات فحاجه الذات و الوجود إلی شی ء- یستلزم حاجه الإیجاد و الفعل إلیه من غیر عکس و لهذا لا یفعل شی ء من القوی الجسمانیه- إلا بمشارکه الجسم و لأجل کون الحواس و غیرها من القوی الجسمانیه الوجود- لا تدرک ذاتها و لا إدراکها لذاتها و لا إدراکها لآلتها فلو کانت النفس جسمانیه لتعذر علیها ذلک و قد ثبت أنها لیس کذلک فثبت أنها غیر جرمیه.

أقول هذا البرهان دال علی تجرد النفس عن البدن سواء کانت قوه عاقله بالفعل أو کانت متخیله إذ للخیال أیضا أن یتخیل ذاتها و آلتها و یفعل فعلها من غیر مشارکه البدن- و لهذا یتخیل أشیاء خارجه عن هذا العالم الطبیعی مما لا یکون بینها و بینه علاقه وضعیه بالقرب و البعد فعلم أن فعلها لیس بآله بدنیه و إن کان محتاجا إلی البدن فی الابتداء- کحاجه العقل إلیه أیضا من جهه الإعداد و تخصیص الاستعداد.

و اعترض صاحب المباحث علی مقدمه هذا البرهان بوجهین الأول بأن الصور و الأعراض محتاجه إلی محالها و لیس احتیاجها (۱) إلی محالها إلا بمجرد ذواتها ثم لا یلزم من استقلالها بهذا الحکم استغناؤها فی ذاتها عن تلک المحال.

الثانی أن جمیع الآثار الصادره من الأجسام مبادیها قوی و أعراض فی تلک الأجسام- و لیس لمحال تلک القوی مدخل فی اقتضائها تلک الآثار و الأجسام بما هی أجسام- یستحیل أن یکون لها أثر فی هذه الأحکام المخصوصه فعلمنا أن المستقل فی اقتضاء تلک الأحکام هی تلک الأعراض و القوی الحاله وحدها ثم لا یلزم من استقلالها و انفرادها- فی تلک الأحکام استغناؤها عن محالها فی الوجود.

أقول فی الجواب أما عن الأول فإن الاحتیاج و الإمکان و ما أشبههما أمور عقلیه و أحکام ذهنیه تعرض الماهیات بحسب ملاحظه الذهن إیاها من حیث هی هی و الکلام فی

۱- هذا یؤید ما ذکرناه من تعمیم معنی الفعل فی هذه المقامات، س ره

الأفعال و الأحكام الخارجيه و الصور الحاله و الأعراض حاجتها إلى الموارد و الموضوعات ليست أمرا زائدا على وجوداتها و وجوداتها متقومه بالمحل فكيف (۱) تكون مستغنيه عن المحل بنفس ما به الحاجه إلى المحل أعنى الوجود الحلولى و أما عن الثانى (۲) فإنا لا- نسلم أن محال القوى و الأعراض لا دخل لها فى التأثير كيف و التأثير يحتاج إلى وضع خاص و نسبه معينه للمؤثر بالقياس إلى المتأثر و الوضع لا يقوم إلا بالجسم و الذى يذكر فى الطبيعيات- أن الجسم بما هو جسم لا يكون سببا لفعل خاص كحراره أو بروده أو شكل أو حركه- و إلا لكان جميع الأجسام متشاركه فيه لا ينافى هذا الحكم إذ المراد بنفى السببيه عن الأجسام نفى سببيتها بالاستقلال لا- نفى سببيتها مطلقا و إن كانت بالجزئيه و الدخول- حتى لو فرض الحراره مجرده عن الأجسام لكانت فاعله لهذه السخونه و السواد لو فرض تجرده عن الأجسام لكانت أيضا قابضا للبصر كيف و المسأله أعنى كون تأثير القوى- الحاله فى محل بمشاركته برهانيه قطعيه لا يتطرق فى مقدماتها شك أصلا.

الحجه التاسعه القوى البدنيه تكل بكثره الأفعال

و لا يقوى على القوى بعد الضعيف

۱- فهذا الاستغناء لما كان فى الاحتياج كان مؤكدا للاحتياج فكأنك قلت إنها تامه فى النقصان و أيضا إذا كان الاحتياج لازما كيف أمكن انفكاك اللازم عن الملزوم- ، س ره

۲- أقول إن أراد الإمام استقلال تلك المبادى فى اقتضاء تلك الأحكام فى محال أنفسها لا يقبل المنع إذ لا يجوز توسط المواد و المحال فى انفعالات أنفسها بينها و بين مباد حلت فيها. إن قلت فيلزم على ما ذكره المصنف قدس سره من أن كل غنى عن المحل فى الفعل غنى فى الذات أن تكون تلك المبادى مجرده. قلت نعم و للزوم ذلك ترى الإشراقى ينسب هذه الآثار و الأفعال إلى الصور النوعيه المفارقه أعنى أرباب الأنواع و الصواب أن القوى فى اقتضاء الأحكام فى محالها ليست مستقله أيضا إذ الإيجاد فرع الوجود و الوجود متقوم بالماده غايته أنه لا نقول تأثيره فى مادته بتوسط مادته نعم لا يحتاج فى اقتضاء الآثار فى مادته إلى الوضع و لم يؤخذ فى الدليل أن كل غنى عن الوضع فى الفعل غنى فى الذات بل كل غنى عن الماده فيه غنى فيها و على طريقه الإشراق لا تأثير للقوى فى محالها إنما التأثير لأرباب الأنواع كما ذكرناه و هذا تعطيل للقوى و الطبائع و هو باطل، س ره

و عله ذلک أن القوى الجسمانیه المادیه موادها قابله للتبدل و الاستحاله و الذبول و بسبب ذلک یعرض لها تبدل الأحوال أما کلالها و ضعفها فلتحلل الماده و ذبولها و أما عدم (۱) تمکنها من الفعل الضعیف أثر القوى فالسر فیه أن القوى یناسب الأفاعیل و أن هذه القوى لما کان من شأنها الاشتداد و التضعیف و التبدل بالاستحاله کما علمت فهی متفاوته الحدوث حسب تفاوت الاستعداد فإذا استعملت الآله الجسمانیه فی إدراک قوی أو فعل قوی فلا بد هناک من قوه قویه فیفیض من المبدإ القوه القویه على تلک الآله ثم إذا استعملت أثر ذلک الفعل فی فعل آخر ضعیف یعسر ذلک على تلک القوه لأنها لا تناسبه و إنما المناسب لهذا الفعل الضعیف قوه ضعیفه و القوه إنما تحدث تدریجا لا دفعه کما علمت فیما سبق و لأجل (۲) ذلک لا یمکن للقوه القویه الفعل الضعیف کما لا یمکن للقوه الضعیفه الفعل القوی أ لا ترى أن القوه المحرکه التی فی الحجر العظیم لا یمکن لها التحریک البطی ء لذلک الحجر فی هویه و لا للحراره الشدیده التسخین الضعیف لما یلاقیه- و أما القوى الغیر الجسمانیه فلکونها متساویه النسبه إلى جمیع القوابل و غیر متناهیه القوه فلا جرم یجوز أن یصدر منها القوی و الضعیف من الأفعال بعضها عقیب بعض من جهه اختلاف الأسباب المخصصه فلأجل ذلک لا یضعف بکثره الأفعال و یقوى على القوی بعد الضعیف و على الضعیف بعد القوی.

۱- هذا الکلام یرشد إلى أن المذکور فی أول الحجه کان هکذا و لا یقوى على الضعیف بعد القوی بدل ما وقع و هو الواقع فی بعض کتب القوم أو کان کلاهما مذکورین کما سیذکرهما و لعل نسخه الأصل کان کما ذکرناه لکن السر فی عدم تمکنها من القوی بعد الضعیف لم یعلم من کلامه بل یتراءى أن فعل القوی بعد الضعیف أمکن و أسهل لحصوله بالتدریج بعد حصول المناسبه و للتجارب و لعله مخصوص بصوره الاعتیاد فإنه بعد ما اعتادت القوه بالفعل الضعیف لا تتمکن من القوی کما شهدت به التجارب أیضا و لذلک کل قوه تقوى على فعلها بالارتیاض به و المزاوله علیه، س ره

۲- أی لأجل اشتراط المناسبه لا یمکن للقوه القویه أصل الفعل الضعیف کما لا یمکن لها الضعیف بعد القوی و لا للقوه الضعیفه أصل الفعل القوی کما لا یمکن لها القوی بعد الضعیف، س ره

فإذا تقررت هـذه المقـدمه فنقول القوه العاقله لما كانت هكذا لأنها تدرك (۱) المعقولات القويه و الضـعيفه بعضها عقيب بعض فهی ليست جسمانيه کسائر القوى البدنيه التى شأنها ما ذكرناه.

و هذا البرهان أيضا يدل على كون القوه الخياليه غير جسـمانيه فإنها تقوى على تخيل الأشياء العظيمه مع تخيلها للأشـياء الحقيره مثلاـ يمكنهـا أن يتخيـل فلـك الأفلاـک مـع الخردله و أن يتخيـل ضوء الشـمس و حراره النـار مع ضوء الشـراره و حراره الهواء المعتـدله و أن يتخيـل صوت الرعـد مع الهمس و هـذا مما أشـكل الأمر- على من لم يتفطن بتجرد الخيال عن المواد المسـتحيله الكائنه الفاسده فجعل يتكلف فى دفع الإشكال عن نفسه بأن قوه الإدراک غير قوه المدرک فالشمس و القمر و السماء مدرکات قويه و نحن إذا تخيلناهـا فإدراكنا لها لا يلزم أن يكون قويا و لأجل ذلک لا يمنع إدراكنا لها عن إدراک المـدرکات الضـعيفه و أما إذا قوى تخيلنا لها بحيث صرنا مستغرقين فى ذلک التخيل امتنع علينا و الحال هذه تخيل الشى ء الحقير.

أقول الإدراک لا يخلو إما أن يكون هو الصوره الحاصـله من الشـی ء أو الإضافه التى بين المـدرک و المـدرک كما هو مذهب هـذا القائل فعلى الأول لا معنى لقوه الإدراک و ضـعفه إلا قوه المدرک و ضـعفه لأنهما أمر واحد لأن المدرک (۲) فى الحقيقه هو الصوره

۱- و لا تكل بكثرتها كما هو الوسط الأول بل هو الأصل فى كلام بعضهم كما لا يخفى على المتتبع فى كلامهم، س ره

۲- يمكن أن يقرر المنع بنحو آخر و هو أنا لا نسلم أن القوه و الضعف فى صور الأشياء المدركه بحسب القوه و الضعف اللذين لهـا فى الوجود الخـارجى ليكون صورتـا الفلک و الخردله فى الـذهن بينهما من القوه و الضـعف ما بين وجوديهما الخارجيين و على هـذا فقـوله صـوره السـماء فى الخيـال أقـوى من صـوره الخردله فيه ممنوع لكن ذلـک لاـ ينفى وجود القوه و الضـعف بين المدرکات الذهنيه فإن ذلک مما لا سبيل إلى إنكاره كالأمور البعيده من الحس و القريبه منه و إدراک النفس لأحدهما لا يمنع من كمـال إدراكهـا للآخر بالانتقال إليه و أما ما ذكره من القوه و الضـعف فى الإدراک بالاسـتغراق و عـدمه- ففيه مضافا إلى ما أورده المصـنف ره أنه إنمـا يسـتقيم بمقـايسه حـال النفس إلى حـال القـوى الجسـمانيه لو امتنع على النفس إدراک الشـی ء مع الانتقال إليه من شـی ء اسـتغرقت فى إدراكه على سبيل القوى الجسـمانيه التى تمتنع من الفعل فى الضـعيف بعد الانتقال إليه من القوى لا أن تنصرف النفس من إدراک الشى ء حين الاشتغال بإدراک ما استغرقت فيه فتأمل، ط مد

لاـ الأـمر الخـارجی الـذی ربمـا لا یوجـد فی الخارج عنـد وجود الصوره ثم لا یخفی أن صوره السـماء التی فی الخیال أقوی من صوره الخردله فیه و أمـا علی الثـانی فالإضـافه من الأـمور- التی لاـ توصف بقوه و لاـ ضـعف و لا عظم و لا حقاره إلا باعتبار ما أضـیف إلیه ثم قوله و أما إذا قوی تخیلنا امتنع علینا و الحال هـذه تخیل الشـی ء الحقیر یناقض ما ذکره حیث (۱) وصف الشی ء المتخیـل بالحقاره دون الخیال و أیضا الاسـتغراق فی إدراک الشـی ء فی الحقیقه یرجع إلی ضـعف الإدراک بالنسـبه إلی وجود المـدرک و غلبه وجود المـدرک و استیلاـئه علی القوه الإدراکیه فیقهرها عن الإحاطه به و الاکتناه فلیس الاسـتغراق فی إدراک الشی ء عباره عن تسلط الإدراک علی المدرک بل تسلط المدرک علی الإدراک له.

و أیضـا مـا ذکره مشترک بین الإـدراک العقلی و الإـدراک الخیـالی فإنا متی اسـتغرقنا فی تعقل شـی ء عظیم قوی الوجود عالی المرتبه رفیع السـمک انقطعنـا عن تعقل غیره- و من اسـتغرق فی جلال الله و عظمته امتنع علیه الالتفات إلی ذاته فضـلا عن تعقل معقولات أخری.

الحجه العاشـره قد سـبق أن المدرک بجمیع أصـناف الإدراکات لجمیع المدرکات شی ء واحد فی الإنسان فنقول هذا المدرک إمـا أن یکون جسـما من الأجسـام بمـا هو جسم و إمـا أن یکون قوه أو صـفه قـائمه بـالجسم صوره أو عرضا و إما أن یکون أمرا مفارقـا عن الجسم غیر قـائم به و الأـول ظاهر البطلان لأن الجسم من حیث هو جسم لا یمکن أن یکون مـدرکا لشـی ء کما بیناه مرارا من أنه لیس للجسم وجود وحدانی و حضور جمعی یوجد له شی ء أو یوجد هو لشی ء.

و أیضـا لو کان الجسم بما هو جسم مـدرکا لکان جمیع الأجسام مـدرکه و الثانی أیضا محال لأن تلک القوه إما أن تکون قائمه بجمیع أجزاء البـدن أو قـائمه ببعض أعضـاء البـدن دون بعض و الأـول باطل و إلا لکان کل جزء من أجزاء البـدن مبصـرا سامعا متخیلا متفکرا عاقلا و لیس کذلک بالبداهه فإن البصر لا یسمع و الید لا یتخیل و الرجل

۱- أقول الحقیر صفه التخیل لا الشی ء، س ره

لا يتفكر و باطل أيضا أن يقال بعض الأعضاء قامت به القوه المـدركه لجميع هذه الإدراكات لأنه يلزم أن يكون فى البدن عضـو واحد سامع مبصر متخيل متفكر عاقل فهم و لسنا نعلمه و لا نجد أى عضو هو.

و به يظهر فساد قول القائل لعل القوه المدركه لجميع هذه الإدراكات أمر قائم بجسم لطيف محصور فى بعض الأعضاء.

فإنا نقول لو كان كذلك لكنا نجد من أبداننا موضعا مشتملا على جسم موصوف- بكونه سامعا مبصرا عاقلا فاهما.

فإن قلت هب أنكم لا تعرفون ذلك الموضع لكن عدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه.

قلنـا نحن نعرف ذواتنـا و نعرف أنـا نحن السامعون المبصـرون و المتخيلون العاقلون- فلو كان بعض الأجسام سواء كان جزءا من البـدن أو كـان محصورا فى جزء من البـدن- يكون موصوفا بتلك القوه المـدركه بجميع الإدراكات لجميع المـدركات لم تكن حقيقتنا و هويتنا إلا ذلك الجسم الموصوف بتلك القوه المنعوته بجميع هـذه الإدراكات و إذا كان كذلك ثم لا نعرفه فلم نكن عارفين بحقيقه ذاتنا.

و أيضا قد علمت فيما سبق أن المدرك و الحاس من جنس المدرك و المحسوس و إذا كان كذلك فيستحيل أن يكون جسم واحد بقوه واحده آله للسمع و البصر و الذوق و التخيل و التعقل.

فإن قلت هذا يرد عليكم حيث جعلتم قوه واحده مجرده سميعه بصيره لامسه متخيله عاقله.

قلت هذه (۱) القوى فروعات و معاليل للقوه العقليه و هى تمام هذه القوى و فاعلها

۱- و أيضا وحـده النفس و القوه العقليه على القول بتجردها وحـده جمعيه بل وحده حقه ظليه اضـمحل عندها الكثرات و وحده الجسم و المنطبعـات فيه وحـده عـدديه. إن قلت ما ذكره من كون القوى معاليل للقوه العقليه مشترك بين صوره التجرد و صوره التجسم فتقوى العقليه الجسـمانيه على مـا يقوى القوى عليها. قلت الجسم و الجسـمانى و إن أمكن أن يكونا فاعلين طبيعيين لكن لا يمكن أن يكونا فاعلين إلهيين لأن فعل القوه الجسـمانيه بمشاركه الوضع و الوضع بالنسـبه إلى المعـدوم غير متصور. و أيضا و على تقـدير جسـمانيتها لاـ يتصور التعـدد إلا بالماده أو بالموضوع و لو فرض الاختلاف النوعى مع الجسـمانيه فى القوى و فرض انحصـار كـل نوع فى شـخص لاـ بـد لكـل واحـده من مـاده أو موضوع و المفروض جسم واحـد. أيضـا جعـل ذلـك الجسم أو الجسـمانى قوه عقليه ليس أولى من جعلهمـا قوه أخرى من سائر القوى و اشـتمال العقليه عليها ليس أولى من اشـتمال قوه أخرى منها عليها- لأن الكل جسمانيه و لها آله واحده بسيطه أو مركبه، س ره

و التـام و الفاعل يقوى على كل ما يقوى عليه الناقص و المفعول من الأفعال (۱) دون العكس- لأن معلول معلول الشى ء معلول لـذلك الشـى ء و أمـا معلول عله الشـى ء فلاـ يكون معلولاـ له و إلاـ لزم كون الشـى ء معلولاـ لنفسه فثبت أن الموصوف بجميع الإدراكات لجميع المدركات قوه واحده غير جسمانيه و هو المطلوب.

الحجه الحادى عشر أن كل صوره أو صفه حصلت فى الجسم بسبب من الأسباب

فإذا زالت عنه و بقى فارغا عنها فيحتاج فى استرجاعها إلى استيناف سـبب (۲) أو سـببيه- كالماء إذا تسخن بسبب كالنار مثلا ثم إذا زالت عنه السـخونه لاـ يمكن عودها إليه إلا بسـبب جديـد و هـذا بخلاف النفس (۳) فى إدراكاتهـا فإنا كثيرا ما يحـدث فينا صوره علميه- بسـبب فكر أو تعليم معلم ثم يزول عنها تلك الصوره عنـد الـذهول أمكنها استرجاع تلك الصوره لـذاتها عن غير استينـاف ذلـك السـبب و بـالجمله النفس من شأنهـا أن تكون مكتفيه بـذاتها فى كمالاتهـا و لاـ شـى ء من الجسم مكتف بـذاته فالنفس تعالت عن أن تكون جرميه.

۱- لا تعلق له بالجواب إنما هو تحقيق آخر كما لا يخفى، س ره

۲- الأول ظاهر و الثانى فيما إذا كان السبب موجودا و لكن يمنع مانع من فعله ثم إذا رفع المانع عادت سببيته، س ره

۳- فيه منع إذ من الجـائز أن يحصل أصل الصوره بسـبب خارجى ثم يسـتبقى ذلك- أو يسـتأنف بسـبب من داخل البـدن و قيام سبب مكان سـبب فى الأسباب الماديه غير نادر- اللهم إلا أن يتمسك بأن الصوره العائده عين الزائله المذهول عنها لكن هذا فى الحقيقه برهـان آخر من جهه الـذكر فـإن الصوره المسـتأنفه فيه عين الزائله السـابقه و لو كـان أمرا قائمـا بالمـاده لكان الثانى غير الأول، ط مد

لاـ يقال الجسم أيضا قد يعود إليه صفته التى كانت فيه بعد زوالها من غير استيناف سبب جديد كالماء إذا زالت عنه البروده بورود السخونه التى هى ضدها ثم يستعيد طبعه البروده التى كانت له.

لأنا نقول كلامنا فى الصفه الطاريه للشى ء لأجل سبب خارج عن ذات الموصوف- و بروده الماء صفه ذاتيه علتها طبيعه الماء بشرط عدم القاصر ثم إذا عادت البروده إليه- ما عادت إلا مع سببها أعنى مجموع الطبيعه و عدم المانع فهذه عشر (١) براهين موقعه لليقين بأن النفس الإنسانيه مجرده عن الماده و لواحقها سواء كانت بالغه إلى حد العقل بالفعل أم لا فإن النفس المتخيله بالفعل أيضا يشارك العقل فى تجرد ذاتها و فعلها عن هذا العالم لكن العقل مجرد عن الكونين و الخيال غير مجرد إلا عن إحداهما

فصل (٢) فى شواهد سمعيه فى هذا الباب

اشاره

أكثر الناس انتفاعهم بالسمعيات أكثر من العقليات و لاـ يصدقون (٢) بالأشياء إلاـ بمكافحه الحس للمحسوس و لا يذعنون بالعقليات ما لم يقترن معها انتهاء نقلها إلى محسوس- فلنذكر أدله سمعيه لهذا المطلب حتى يعلم أن الشرع و العقل متطابقان فى هذه المسأله كما فى سائر الحكميات و حاشى الشريعه الحقه الإلهيه البيضاء أن تكون أحكامها مصادمه للمعارف اليقينيه الضروريه و تبا لفلسفه تكون قوانينها غير مطابقه للكتاب و السنه.

أما الآيات المشيره إلى تجرد النفس

فمنها قوله تعالى فى حق آدم (٣) و أولاده

١- هكذا فى كثير من النسخ و الصواب أحد عشر برهانا، س ره

٢- تمريض لهم هذا هكذا إذا اقتصر على السمعيات و أما إذا اقترن بها و شفع فهو نور على نور هذا كله فيما تنبه به العقل بأى وجه كان و أما فيما لم يتنبه أو قبل التنبه ففى الأخبار إيقاظ عقلى إذ لو لاـ أخبار السلف للخلف لاعتاص الأمر إذ النفوس المؤيده عزيزه الوجود جدا، س ره

٣- التعميم لذكر مطلق الإنسان و البشر و قال تعالى فى سوره الحج وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ صَلْصالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ و أيضا وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَهِ إِنِّی خالِقٌ بَشَراً مِنْ صَلْصالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ فَإِذا سَوَّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِیهِ مِنْ رُوحِی فَقَعُوا لَهُ ساجِدِینَ فمما يدل على العموم قوله تعالى فى سوره الأعراف وَ لَقَدْ خَلَقْناکُمْ ثُمَّ صَوَّرْناکُمْ ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِکَهِ اسْجُدُوا لِآدَمَ، س ره

وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِى* و فى حق عيسى ع وَ كَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ و هذه (۱) الإضافه تنادى على شرف الروح و كونها عريه عن عالم الأجسام و فى حق شيخ (۲) الأنبياء إبراهيم الخليل ع وَ كَذٰلِكَ نُرِى إِبْراهِيمَ مَلَكُوتَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ- وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ و قوله حكايه عنه وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِى فَطَرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ حَنِيفاً و معلوم (۳) أن الجسم و قواه ليس شى ء منها بهذه الصفات السنيه من رؤيه عالم الملكوت و الإيقان و التوجه بوجه الذات لفاطر السماوات و الحنيفيه أى الطهاره و القدس.

و منها قوله تعالى ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ (۴) فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ.

و منها قوله تعالى سُبْحانَ الَّذِى خَلَقَ الْأَزْواجَ (۵)

۱- إذ لو كانت الإضافه تشريفيه أى الروح المشرف بالانتساب إلى الله دلت على التجرد للسنخيه بين العله و المعلول المنتسب إليها بلا مدخليه ماده و نحوها و إلا لم يكن منتسبا إليه تعالى فكما أن معلول النور نور و معلول الواحد واحد كذلك معلول المجرد مجرد قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ و إذا كانت الإضافه بمجرد التغاير الاعتبارى كقولك روحى و روحك و ذاتى و ذاتك دلت على مقام أعلى من التجرد عن الماده مثل التجرد عن الماهيه أيضا كما هو مذهب شيخ الإشراق و أما الإضافه فى كلمته فتدل أيضا على التجرد لأن كلمته الفعليه مجرده كالكلمه الذاتيه و لهذا كان يسمع موسى ع كلامه تعالى فى جبل طور من جميع الجهات و أيضا كلام اللسان مثله جسمانى و كلام الخيال مثله صورى محدود و كلام النفس النطقيه القدسيه مثلها مجرد كلى فكلام الله تعالى عقول مجرده كليه، س ره

۲- ليست مجرد إضافه انكشافيه بل إبداعه فى وجوده، س ره

۳- لأن السنخيه معتبره بين المدرك و المدرک ُرو مجرد شو مجرد را ببين ، س ره

۴- الاستشهاد بالتفخيم مع تعقيبه بقوله تعالى فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ، س ره

۵- الزوجيه فيما لا يعلمون بعلاوه ما هو الظاهر باعتبار النفس و البدن الأخروى و الوجود و الماهيه و وجه الله و وجه النفس فإن ما لا يعلمون الذى هو معادهم يشمل الملكوت و الجبروت و الكلم الطيب مثل قولهم ع نحن الكلمات التامات- و إن كانت كلمه التوحيد فتدل على التجرد لأن حق التوحيد أن يصير حالهم و مقامهم- و أحسن التوحيد تقوم وجود الإنسان بعالم الأمر كتقوم الأمر بالأمر و الرجوع إلى الرب- هو التخلق بأخلاقه و التحقق به، س ره

كُلَّها مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ مِمَّا لا يَعْلَمُونَ و قوله إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ و قوله لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ و قوله يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلى رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً و فی الحقیقه جمیع هذه الآیات المشیره إلی المعاد و أحوال العباد فی النشأه الثانیه داله علی تجرد النفس لاستحاله (۱) إعاده المعدوم و انتقال العرض و ما فی حکمه من القوی المنطبعه.

و أما الأحادیث النبویه

فمثل

قوله ص: من عرف (۲) نفسه فقد عرف ربه

۱- یعنی لو کانت النفس منطبعه فإما ینتفی بانتفاء المحل حین الموت فیلزم الأول- و إما تبقی و تنتقل إلی البدن البرزخی و الأخروی فیلزم الثانی، س ره

۲- أی من عرف نفسه بأنه برزخ جامع بین صفتی الوجوب و الإمکان بل بأنه جامع بین صفتی التشبیه و التنزیه و أنه معلم بالأسماء جمیعا و مرآت لها تحاکی کلها عرف ربه أو من عرف نفسه بأنه خلقها تعالی مثالا له ذاتا و صفه و فعلا أما ذاتا فبأن یعرف أنها مجرده عن الأحیاز و الجهات و الأزمنه و الأوضاع و نحوها و أنها لا داخله فی البدن و لا خارجه عنه و أما صفه فیعرف کیفیه علمها بنفسها و غیرها و قدرتها و فاعلیتها بالرضا أو بالعنایه لقواها و منشئاتها و کیفیه تکلمها العقلی الوجودی و کیفیه عشقها و إرادتها لذاتها و لآثارها علی وجه العنایه الخالیه عن النقص و الالتفات بالذات إلی ما سواها و غیر ذلک من صفاتها و أما فعلا فیعرف کیفیه إبداعها و اختراعها و خلقها لما یشاء و یختار بمجرد الهمه فی مملکتها فحینئذ عرف ربه ذاتا و صفه و فعلا أو من عرف نفسه أی نفس الکل کما قال تعالی النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ فقد عرف ربه أو من عرف نفسه بالفقر و أنه لا شی ء له و الأمر کله لله فلا فعل له و یتذکر وجوده فی مقام توحید الفعل بلا حول و لا قوه إلا بالله العلی العظیم و لا صفه له و یتذکر فی مقام توحید الصفه بلا إله إلا الله و لا ذات له و یتذکر فی مقام توحید الذات بلا هو إلا هو عرف ربه بالغناء و شهد فعله و صفته و ذاته فی الأفعال و الصفات و الذوات و إذا عرف نفسه بالحدوث و التجدد الذاتی و الحرکه الجوهریه و السیلان الوجودی عرف ربه بالبقاء و أن الأصل المحفوظ و الوجه الباقی فی جمیع السیالات أعراضا کانت أو جواهر نفوسا کانت أو طبائع ثباته و قدمه و شهد أن إقلیم البقاء بشراشره من صقعه و کذا إذا عرف نفسه بالعجز عرف ربه بالقدره و قس علیه نظائره، س ره

و قوله: أعرفکم بنفسه أعرفکم بربه

و قوله: من رآنی فقد رأی الحق

و قوله:

أنا النذیر العریان

و قوله: (۱) لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل

و قوله: أبیت عند ربی یطعمنی و یسقینی

فهذه الأخبار و أمثالها تدل علی شرف النفس و قربها من الباری إذا کملت

و کذا قوله: رب أرنی الأشیاء کما هی

و معلوم أن دعاء النبی ص مستجاب و العلم بالأشیاء ذوات السبب کما هی لا یحصل إلا من جهه العلم بسببها و جاعلها کما برهن فی مقامه و المراد بالرؤیه هو العلم الشهودی و کذلک دعاء الخلیل ع کما حکی الله عنه فی قوله رَبِّ أَرِنِی کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتی و رؤیه الفعل (۲) لا تنفک عن رؤیه الفاعل و لیس فی حد الجسم و مشاعره أن یری رب الأرباب و مسبب الأسباب

و قوله ص: قلب المؤمن عرش الله

و

قوله قلب المؤمن بین إصبعین من أصابع الرحمن

و معلوم أن لیس المراد هذا اللحم الصنوبری و لا- أیضا إصبع الله جارحه جسمانیه بل القلب الحقیقی هو الجوهر النطقی من الإنسان و الإصبعان هما (۳) العقل و النفس الکلیان أو القوتان العقلیه و النفسیه

و قوله ص: المؤمن أعظم قدرا عند الله من العرش

و معلوم أن هذه الأعظمیه لیست بجسمیه و لا لقوه محصوره فی عضو من أعضائه

و قوله ص: خلق الله الأرواح قبل الأجساد (۴) بألفی عام

و قول

١- أى مقـام لاـ يسـعنى فيه ملـك مقرب كما قال جبرئيل لو دنوت أنمله لاحترقت- و لا نبى مرسل حتى نبوه نفسه ص و رسالته لأن ذلك المقام مقام فناء التعينات و اضمحلال الكثرات فى أحديه الجمع، س ره

٢- فيه وجه آخر هو أن الإحيـاء لم يرد به المعنى المصـدرى و الإضـافى بـل كيفيه إحيـاء الله الموتى تعرف بـأن تؤخـذ الأجسام فلكيه كانت أو عنصـريه بشـرط لا و فقط- و يشاهـد النفوس و العقول التى هى إحياء الله المقيم لهذه الأجسام من صـقع الربوبيه فبهـذه الأجسـام مـوتى بالـذات و إذا لـوحظت مـن صـقع الحـق القـدوس كـانت مجرده و هاهنـا وجه آخر مـذكور فى المثنـوى المعنوى، س ره

٣- أو هما صفتا اللطف و القهر الإلهيين أو هما الخوف و الرجاء أو القبض و البسط- أو الهيبه و الأنس، س ره

۴- هـذه القبليه ذاتيه أو دهريه لا زمانيه و المراد بألفى عام العام الملكوتى و العام الجبروتى باعتبار مظهريه كل منهما لألف اسـم من أسماء الله، س ره

أمير المؤمنين و إمام الموحدين ع: حين سئل عنه حبر من الأحبار هل رأيت ربك حين عبدته فقال ع ويلك ما كنت أعبد ربا لم أره قال و كيف رأيته أو كيف الرؤيه- فقال ويلك لا تدركه العيون فى مشاهده الأبصار و لكن رأته القلوب بحقائق الإيمان

و الرؤيه العقليه لا يمكن بقوه جسمانيه

و قوله ع: فى الجواب حين سئل عنه كيف قلعت باب خيبر قلعته (۱) بقوه ربانيه لا بقوه جسمانيه

و عنه ع أنه قال: الروح ملك من ملائكه الله له سبعون (۲) ألف وجه

الحديث

و قال روح الله المسيح بالنور الشارق من سرادق الملكوت: لن يلج ملكوت السماوات من لم يولد مرتين

و قوله:

لا يصعد إلى السماء إلا من نزل منها

و أما كلمات الأوائل

فقد قال معلم الحكمه العتيقه أرسطاطاليس

فى كتابه- المعروف بأثولوجيا على لسان اليونانيين بمعنى معرفه الربوبيه و هو علم المفارقات إنى ربما خلوت بنفسى و خلعت بدنى جانبا و صرت كأنى جوهر مجرد (۳) بلا بدن فأكون

۱- كما ورد أن عليا ممسوس فى ذات الله و الممسوس فيه كالممسوس فى الجن و المصاب به فهو ع بسبب قرب النوافل مصداق كنت سمعه و بصره الوارد فى الحديث القدسى و بسبب قرب الفرائض عين الله الناظره و أذنه الواعيه و يده الباسطه- فلا غرو فى أمثال هذه العجائب منه، س ره

۲- تعيين هذا العدد باعتبار أن للروح سبب مراتب من النفس و القلب و العقل و الروح و السر و الخفى و الأخفى و فى كل من تلك المراتب القوى العشر الظاهره و الباطنه بحسبها موجوده و كل من هذه مظهر للأسماء الألفيه و إن شئت بدل القوى العشر بالأجسام الكليه العشره من العنصر و الأفلاك الموجوده بحقائقها و معانيها فى كل من المراتب السبع و لو أريد بالوجوه القوى و الطبائع كانت أزيد من هذا العدد فيكون بيانا للكثره إذ فيك كل القوى المدركه و الطبائع التى فى العالم، س ره

۳- استعمال كأن باعتبار قول الحكيم بلا بدن لئلا يلزم التناسخ بعد الرجوع- ثم إن أنموزجا من إشاراته أن التصديق للصعود الروحانى يتوقف على أمرين أحدهما أن لا يعتقد أن الإنسان هذا الهيكل المحسوس فإذا صار عقلا بالفعل فالهيكل أجنبى عنه-

فهو يطير فى أوج الجبروت و فضاء اللاهوت فضلا عن السماء فإن الكليات العقليه التى يسير فيها ليست ماهيات متقرره و مفهومات ثابته للوجود بل لها وجود محيط واحد وحده جمعيه كما حققناه و من لا يصدق به فلضعف عقله يترقب صعود بدنه لأنه هو عنده- و فرضنا أنه عقل إلهى و خيال رياضى و ثانيهما أن يكون المعارف من العلم بالله و صفاته و أفعاله و اليوم الآخر ملحوظا بالذات لعارفها لا- آله اللحاظ لنيل الجزئيات الداثره و الحظوظ الدنيويه بل يكون الأمر بالعكس و إلا فهو مخلد إلى الأرض متبع هواه غير صاعد لكنى أقول-م خليلى قطاع الفيافى إلى الحمى كثير و أما الواصلون قليل ، س ره

داخلا فی ذاتی خارجا من سائر الأشیاء فأری فی ذاتی من الحسن و البهاء ما أبقی له متعجبا بهتا فاعلم أنی جزء من أجزاء العالم الشریف الإلهی ذو حیاه فعاله فلما أیقنت بذلک- رقیت بذهنی من ذلک العالم إلی العله الإلهیه فصرت کأنی موضوع فیها متعلق بها- فأکون فوق العالم العقلی کله فی کلام طویل و قال أیضا من حرص علی ذلک العالم- و ارتقی إلیه جوزی هناک أحسن الجزاء اضطرارا فلا- ینبغی لأحد أن یفتر عن الطلب- و الحرص و الاهتمام فی الارتفاع إلی ذلک العالم و إن تعب و نصب فإن أمامه راحه لا تعب بعدها أبدا و ما یدل علی هذا المطلب رسالته المعروفه بتفاحه و هی مشتمله علی کلماته التی تکلم بها حین حضرته الوفاه و ما احتج به علی فضل الفلسفه و أن الفیلسوف یجازی علی فلسفته بعد مفارقه نفسه عن جسده.

و قال أیضا لیست النفس فی البدن بل البدن فیها لأنها أوسع منه.

و قال أنباذقلس

إن النفس إنما کانت فی المکان العالی الشریف فلما أخطأت (۱) سقطت إلی هذا العالم فرارا من سخط الله فلما انحدرت صارت غیاثا للأنفس التی قد انخلطت عقولها و کان یدعو الناس بأعلی صوته و یأمرهم أن یرفضوا هذا العالم و یصیروا إلی عالمهم الأول الشریف و وافق هذا الفیلسوف أغاثاذیمون فی دعائه الناس إلی رفض هذا العالم إلا أنه تکلم بالأمثال و الرموز.

و أما فیثاغورث صاحب العدد

فکلامه فی الرساله المعروفه بالذهبیه ناص علی هذا الرأی و الرساله أیضا موجوده عندنا و قال فی آخر وصیته لدیوجانس إنک إذا فارقت هذا البدن تصیر عند ذاک مخلی فی الجو العالی تکون حینئذ سائحا غیر عائد إلی الإنسیه- و لا قابلا للموت

۱- سیأتی فی مبحث حدوث النفس معنی الخطیئه و السقوط و الفرار إن شاء الله تعالی، س ره

و أما أفلاطون الشريف الإلهى

فروى عنه فى كتاب أثولوجيا أنه قد أحسن فى صفه النفس حيث وصفها بأوصاف كثيره صرنا بها كأنا نشاهدها عيانا غير أنه قد اختلفت صفاته فى النفس لأنه لم يستعمل الحس فى صفات النفس و لا رفضه فى جميع المواضع و ذم و ازدرى اتصالها بالبدن فقال إن النفس إنما هى فى البدن كأنها محصوره كظيمه جدا لا نطق بها- ثم قال إن البدن للنفس إنما هو كالغار و قد وافقه أنباذقلس غير أنه سمى البدن بالصدى و إنما عنى بالصدى هذا العالم.

أقول و يوافق فى هذا الكلام الإلهى وَ طُبِعَ عَلى قُلُوبِهِمْ بَلْ رانَ عَلى قُلُوبِهِمْ ما كانُوا يَكْسِبُونَ.

ثم قال إن إطلاق النفس من وثاقها هو خروجها من مغار هذا العالم و الترقى إلى عالمها العقلى.

أقول و سبب اختلاف صفات النفس فى كلامه ما علمت من طريقتنا من اختلاف (۱) النفوس فى التجسم و التروح بل اختلاف نفس واحد فيهما بحسب وقتين أو فى وقت واحد من جهتين.

و قال فى كتابه الذى يدعى فاذن إن عله هبوط النفس إلى هذا العالم إنما هو سقوط ريشها فإذا (۲) ارتاشت ارتفعت إلى عالمها الأول و قال فى بعض كتبه إن عله هبوط النفس إلى هذا العالم أمور شتى و ذلك أن منها أنها تهبط لخطيئه أخطأها- و منها أنها هبطت لعله أخرى غير أنه اختصر قوله بأن ذم هبوط النفس و سكناها فى هذه الأجسام و إنما ذكر هذا فى كتابه الذى يدعى طيماوس ثم ذكر هذا العالم و مدحه فقال إنه جوهر شريف سعيد و إن النفس إنما صارت فى هذا العالم من فعل

۱- كالنفس التى هى عقل بالقوه و التى هى عقل بالفعل بل اختلاف نفس واحده فيهما بحسب وقتين أى فى الابتداء فإنها جسمانيه الحدوث و فى الانتهاء صارت روحانيه- إن ساعدها التوفيق أو فى وقت واحد من جهتين أى بعد أن صارت روحانيه بالفعل فعند كونها فاعله للأفعال الطبيعيه و الحيوانيه كأنها طبيعه أو بهيمه آكله شاربه و عند كونها مستغرقه فى ذكر الله أو المعارف المبدئيه و المعاديه ملك، س ره

۲- أى بجناحى العقل النظرى و العقل العملى، س ره

البـاری الخیر لیکون هـذا العالم حیا ذا عقل لأنه لم یکن من الواجب (۱) إذا کان هـذا العالم متقنا فی غایه الإتقان أن یکون غیر ذی عقل و لم یکن (۲) ممکنا أن یکون للعالم عقل و لیست له نفس فلهـذه العله أرسل الباری النفس إلی هذا العالم و أسـکنها فیه- ثم أرسل نفوسنا فسکنت فی أبداننا لیکون هذا العالم تاما کاملا و لئلا یکون دون ذلک العالم فی التمام و الکمال لأنه کان ینبغی أن یکون فی العالم الحسی من أجناس الحیوان ما فی العالم العقلی.

و أما الآثار

اشاره

فقد تکلم المتمسـکون بهذه الشـریعه الحقه فی ماهیه الروح فقوم منهم بطریق (۳) الاسـتدلال و النظر و قوم منهم بطریق الذوق و الوجدان لا باستعمال الفکر حتی تکلم فی ذلک مشایخ الصوفیه مع أنهم تأدبوا بآداب رسول الله ص و لم یکشفوا عن سر الروح إلاـ علی سبیـل الرمز و الإشـاره و نحن أیضـا لا نتکلم إلا عن بعض مقامات الروح الإلهی و قواه و منازله النفسـیه و العقلیه لا عن کنهه لامتناع ذلک.

فقد قال الجنید ره-

الروح شـی ء استأثره الله بعلمه و لا یجوز العباره عنه بأکثر من موجودو لعله أراد أنه موجود بحت و وجود صرف کسائر الهویات البسیطه العقلیه- التی هی إنیات محضه متفاوته بالأشد و الأضعف لیست لها ماهیات متقومه من جنس و فصل.

و قال أبو یزید البسطامی رض-

طلبت ذاتی فی الکونین فما وجدتهاأی ذاته فوق

۱- فـإذا لم یکن کونه غیر ذی عقـل واجبا لم یمتنع کونه ذا عقل بل کان ممکنا- و إذا کان ممکنا کان واقعا لأن مجرد الإمکان الذاتی یکفی فی قبول الوجود فی الأمور الإبداعیه و کون کلیه العالم ذا عقل منها أو لم یکن من واجب الوجود تعالی، س ره

۲- بقاعده الإمکان الأشـرف و الأخس و لعدم الربط بین الدنی الصـرف و الشریف المحض و المراد بالعقل رب النوع و بالنفس فی البسائط العنصـریه و المرکبـات المعـدنیه- هی الصور المثـالیه التی بإزائها و نفسـیه النفس الناطقه تظهر بها فإن الصور الکلیه العقلیه مقام عقلیتها و الصور المثالیه فی کل شـی ء حیاه و علم إِنَّ الدّارَ الْآخِرَهَ لَهِیَ الْحَیَوانُ و حینئذ فقوله ثم أرسل إلخ تأسیس و ذکر للخـاص بعـد العـام لزیاده الاهتمام أو المراد بالنفس الأولی هی النفس الفلکیه إذ المراد بالعالم أعم من الأجرام الفلکیه و العنصریه، س ره

٣- أى قوم من المليين و المتشـرعين الظاهريين تكلموا بطريق الاسـتدلال كما أن الحكماء تكلموا بطريق الاستدلال و قد مر، س ره

عالم الطبيعه و عالم المثال فيكون من المفارقات العقليه.

و قال أيضا انسلخت من جلدى فرأيت من أنافسمى البدن قشرا و جلدا و هذا تصريح بأن هويه الإنسان و إنيته شى ء غير الجسد.

و قال أيضا (۱) لو أن العرش و ما حواه وقعت فى زاويه من زوايا قلب أبى يزيد لما أحس بها و ظاهر أن هذه السعه ليس لبدنه و لا لجسم آخر.

و قال ابن عطا-

خلق الله الأرواح قبل الأجساد لقوله تعالى وَ لَقَدْ خَلَقْناكُمْ يعنى الأرواح ثُمَّ صَوَّرْناكُمْ

و قال بعضهم الروح لطيف قائم فى كثيف

و فى هذا نظر و له وجه صحيح.

و قال بعضهم الروح عباره

و القائم بالأشياء هو الحى و فيه أيضا (۲) نظر إلا أن يحمل على معنى الإحياء و مع ذلك يدل قوله على أن الروح حى بذاته لا بحياه الجسم

۱- المراد بالعرش الفلك الأطلس و الضمير المستكن راجع إلى العرش و البارز إلى الموصول و يحتمل العكس بأن يكون المراد بما حوى العرش عالم المثال لكن الأنسب بمقامه أن يراد بالعرش الوجود المنبسط الذى هو النفس الرحمانى و الرحمه الواسعه- و هو أحد إطلاقات العرش كما أن علم الحق المحيط أيضا أحد إطلاقاته و بما حوى العرش إياها الوجودات المقيده و هذا الكلام عباره عن مقام الفناء فى الله، س ره

۲- هو النظر السابق و هو أن ظاهر الكلام أن الروح قائم بالجسم حال فيه و هو يستلزم العرضيه إلا أن يحمل على معنى الإحياء بأن يجعل الباء للتعديه أى يقيم الأشياء و يحييها و فيه بعد ثم كيفيه ربطه بقوله الروح عباره أن يرجع كلمه هو إلى الروح و يجعل الحى بدلا عنه و معنى أنه عباره أنه لفظ و تعبير فاسمه معلوم و مسماه و كنهه مجهول- أو المعنى أن الروح عباره و الحى المتعال بأسمائه و صفاته هو المعنى بل معنى المعنى كما قيل و الكل عباره و أنت المعنى و قد قلت بالفارسيه- چو يک معنى كه پوشانى به گوناگون عباراتى حجاب پرتو رخساره جانانه شد جانها . و إليه أشار بقوله و القائم بالأشياء أى المعنى القائم بالأشياء التى من جملتها- الروح هو الحى كقيام المعنى بالعباره فى الاختفاء لا- كقيام العرض بالموضوع أو الباء للمصاحبه لا صله للقيام أى المعنى القائم مصاحبا للأشياء هو الحى لكن على ما ذكرناه لم يكن صفه الروح و لا بأس به و على تقدير جعله

صفه للروح على ما ذكره جعل الباء للمصاحبه و بمعنى مع أولى من جعل القيام بمعنى الإحياء، س ره

و قال بعض المفسرين

فی قوله تعالی قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی أمره کلامه فصار الحی حیا بقوله کن حیا فعلی (۱) هذا لا یکون الروح فی الجسد.

و اعلم أن (۲) أهل الشریعه اختلفوا فی الروح الذی سئل رسول الله ص عنه- فمن الأقوال المنقوله عنهم ما یدل علی أن قائله یعتقد بقدم الروح.

و منها ما یدل علی أنه یعتقد حدوثه.

و أیضا قال قوم إن الروح هو جبرئیل ع

و هذا القول یشبه قول من قال- باتحاد النفس بالعقل الفعال عند استکمالها و یقرب منه الحدیث المنقول آنفا

عن أمیر المؤمنین ع: الروح ملک من ملائکه الله له سبعون ألف وجه.

و روی عن ابن عباس:

إن الروح خلق من خلق الله صورهم علی (۳) صور بنی آدم- و ما نزل من السماء ملک إلا و معه واحد من الروح.

و قال أبو صالح-

الروح کهیئه الإنسان و لیسوا بناس.

و قال مجاهد

الروح علی صور بنی آدم لهم أید و أرجل و رءوس یأکلون الطعام و لیسوا بملائکه.

۱- لأن الروح کلامه تعالی و کلامه قائم بذاته لا بالجسم، س ره

۲- و مبنی اختلافهم أن کلمه من فی قوله تعالی قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی إن کانت نشئیه- أی الروح ناش من عالم أمر ربی کان حادثا خارجا من کن داخلا فی یکون و إن کانت تبعیضیه أی الروح من جمله أمر ربی کان قدیما بقدم أمره غیر خارج من کن واقع تحت ذل یکون و یمکن أن یکون کلمه من نشئیه و یکون اختلافهم مبنیا علی کون کلام الله قدیما أو حادثا و هو خلاف

مشهور بين المليين ثم إن هذا الخلاف فى القدم و الحدوث واقع بين الفلاسفه أيضا كما سيأتى فى مسأله حدوث النفس إن شاء الله تعالى، س ره

٣- إما أن يقرأ صورهم بصيغه الجمع أو بصيغه الفعل و المراد أن صورهم الباطنيه من الأعضاء الروحانيه مطابقه لصور بنى آدم من باب مطابقه الحقيقه و الرقيقه- و الباطن و الظاهر أو أن صورهم الظاهريه نفس صوره بنى آدم و على أى التقديرين- فالروح روحهم فتم الاستشهاد و ما نزل من السماء أى من العلو و المراد بالملك أرباب الأنواع هنا و هم الصافات صفا و بنزولهم صدورهم عن العقول الطوليه و بتوسطها عن رب الأرباب أو المراد بالملك المدبرات أمرا من الطبقه النازله كملائكه الأشعه و الأمطار النازله الحاصله من ازدواجها مع الأجسام الأرضيه الأرواح الأرضيه، س ره

أقول المراد من إثبات هذه الأعضاء فى الروح حيثما وقع فى كلام هؤلاء القوم- ليس إثبات الجوارح الجسمانيه بل أجزاء روحانيه و قوى معنويه كما يليق بلطافه الروح- نظير ما ذكروه قول المعلم الأول للمشاءين حيث قال فى كتاب أثولوجيا إن الإنسان الحسى إنما هو صنم للإنسان العقلى و الإنسان العقلى روحانى و جميع أعضائه روحانيه- و ليس موضع اليد غير موضع الرجل و لا مواضع الأعضاء كلها مختلفه لكنا فى موضع واحد

و قال سعيد بن جبير

(١) لم يخلق الله خلقا أعظم من الروح غير العرش و لو شاء

١- المراد بالروح روح الأمين المتحد به النفس الناطقه بعد التبدلات و الاستكمالات الجوهريه كما هو الحق و بهذا الاعتبار كان الكلام فيه الكلام فى الروح الإنسانى- و كون العرش أعظم منه باعتبار أن العرش هو الرحمه الواسعه و الفيض المقدس و جبرئيل أحد حاملى عرش الله تعالى على كواهلهم كما مر عند الكلام على المصوره و بلع هذا الروح السماوات إشاره إلى أن السماوات بالنسبه إلى سعه عالم العقل كحلقه فى فلاه كما فى الخبر و كون صوره خلقه أو خلقته إلخ إشاره إلى أن لجبرئيل ع صوره حقيقيه هى ما هو عليها و قد رآه النبى ص على تلك الصوره مرتين ء كما قال ص: رأيته و قد طبق الخافقين و صوره شبيهه بشكل أصبح أهل زمان النبى الذى يراه كصوره دحيه الكلبى فى زمان نبينا ص و قيامه عن يمين العرش باعتبار أن اليمين أقوى الجانبين و المفارقات أقوى مراتب الوجود المنبسط- و لهذا فالعقول القدسيه هى الركن الأيمن الأعلى من العرش و النفوس الكليه هى الركن الأيمن الأسفل منه و المثل المعلقه هى الركن الأيسر الأعلى منه و الطبائع الكليه هى الركن الأيسر الأسفل منه و شفاعته لأهل التوحيد إخراجه إياهم من القوه إلى الفعل فهذا الإخراج سيبرز يوم هم بارزون بصوره الشفاعه أو المراد بالروح هو الروح الإنسانى و العرش الذى هو أعظم منه العرش العلمى التفصيلى أو قلب الإنسان الكامل فإن قلب المؤمن عرش الله و حينئذ فيكون الكلام من باب الاستثناء من المدح- بما يشبه الذم ء كقوله ص: أنا أفصح الناس بيد أنى من قريش و بلعه السماوات باعتبار انطواء السماوات العلى فى وجوده فضلا عن السماوات المثاليه و الطبيعيه كما قيل- ء آسمانهاست در ولايت جان كار فرماى آسمان جهان. بل الأسماء اللطفيه و القهريه و مظاهرهما فى وجوده ٣١٣ كما قال المولوى ء اى عجب بلبل كه بگشايد دهان تا خورد أو خار را با گلستان اين نه بلبل اين نهنگ آتش است جمله ناخوشها به پيش أو خوش است. فصوره خلقه المراد بالصوره ما به الشى ء بالفعل و هى باطنه و صوره وجهه المراد بها ما لها أخص خصوصيه بالروح لبساطتها و دورانها معه حيثما دار و هى الصوره المثاليه- التى تطابق الصوره الآدميه الطبيعيه و الكلام فى اليمين كما مر و شفاعته لأهل التوحيد أن له الوحده الحقه الظليه تحكى الوحده الحقه الحقيقيه و له الجمعيه لصفات التنزيه و التشبيه فبوجوده يبين التوحيد و يسهل لأهله و إحراق نوره لأجل أنه كما قيل- ٣١۴ء در بشر رو پوش آمد آفتاب فهم كن و الله اعلم بالصواب، س ره

أن يبلع السماوات السبع و الأرضين فی لقمه لفعل صوره خلقه علی صوره الملائکه- و صوره وجهه علی صوره الآدمیین یقوم یوم القیمه عن یمین العرش و الملائکه معه فی صف واحد و هو ممن یشفع لأهل التوحید و لو لا أن بینه و بین السماوات سترا من نور- لاحترق أهل السماوات من نوره فهذه الأقاویل لا یکون منهم إلا نقلا و سماعا بلغهم عن رسول الله ص کذلک.

و قال بعضهم الروح لم یخرج من کن

لأنه لو خرج من کن کان علیه الذل- قیل فمن أی شی ء خرج قال من بین جماله و جلاله سبحانه بملاحظه الإشاره خصها بسلامه و حیاها بکلامه فهی معتقه من ذل کن.

أقول (۱) أراد أنه لیس من الموجودات الطبیعیه الکائنه لأن کل کائن فاسد و قد برهنا علی أن الأرواح العقلیه من سرادقات الإلهیه و شئون الصمدیه و إمکاناتها أمور

۱- أقول فعلی هذا مراد ذلک البعض من کن عالم الأمر و هو عالم المجردات و یکون عالم الطبیعه و القابل الواقعی أعنی المواد یکون و لک أن تقول مراده بکن هو الأمر العام أعنی الوجود المنبسط علی الأرواح و الأشباح و یکون حینئذ یکون هو الماهیه- و هی القابل التعملی و عدم خروج الروح و لا سیما روح الکمل و لا سیما ختمهم ص- أعنی الحقیقه المحمدیه من کن و عدم وقوعه تحت ذله بأن یکون مصداق یکون عباره عن کونه بلا ماهیه کالعقول القدسیه کما هو مذهب المصنف و شیخ الإشراق و غیرهما قدست أسرارهم أو معنی لم یخرج من کن لم ینشأ من کن لأنه نفس کن و الأمر لا یحتاج إلی أمر آخر کما ورد أن الله خلق الأشیاء بالمشیه و المشیه بنفسها نعم مقام الصفه مقدم علی مقام الفعل و الرحمه الصفتیه علی الرحمه الفعلیه و الفیض الأقدس علی الفیض المقدس- و لذا قال خرج من بین جماله و جلاله و هذا القول بما ذکرناه أنسب، س ره

ذهنیه غیر واقعه فی نفس الأمر بل باعتبار بعض الملاحظات.

و قال بعضهم الروح لطیفه تسری من الله

إلی أماکن معروفه لا یعبر عنه بأکثر من موجود بإیجاد غیره أقول و قد مر تأویله بأن المراد أنه محض الوجود المجهول بالإبداع لا بالتخلیق من شی ء آخر کموضوع أو ماده.

و سئل أبو سعید الخراز عن الروح

أ هی مخلوقه قال نعم لو لا ذلک ما أقرت بالربوبیه حیث (۱) قالت بلی قال و الروح هی التی قام بها البدن و استحق بها اسم الحیاه- و بالروح ثبت العقل و بالروح قامت الحجه و لو لم یکن الروح کان العقل معطلا لا حجه علیه و لا له.

و قال بعضهم إنها جوهر مخلوق

و لکنها ألطف المخلوقات و أصفی الجواهر و أنورها- و بها (۲) یری المغیبات و بها یکون الکشف لأهل الحقائق و إذا حجبت الروح عن مراعات السر أساءت الجوارح الأدب.

۱- إشاره إلی الإقرار الذی وقع من بنی آدم فی عوالم الذرات الأربع فإن للماهیات أکوانا سابقه فی المثل المعلقه و النفوس الکلیه و العقول القدسیه و المرتبه الواحدیه- و بعباره أخری فی الملکوت الأسفل و الأعلی و الجبروت و اللاهوت فأول ظهورها حیث کانت أعیانا ثابته لازمه للأسماء الحسنی و الصفات العلیاء ثم فی القلم ثم اللوح المحفوظ- ثم فی لوح القدر و إقرارها فی هذه البرزات عباره عن نفی وجودها و اندکاک إنیتها- إذ فی الذر الأول الوجود لیس للأعیان و الماهیات بل لیس للأسماء و الصفات إنما هو للمسمی و الذات فهی موجودات تطفلا و تبعا و هکذا فی الذرات اللاحقه فإنها أیضا دفاتر علمه تعالی فالوجود لتلک الدفاتر و لصفه علمه تعالی لا للماهیات کما أن الصور المترائیه فی المرآت- موجوده بتبعیه المرآه و الوجود للمرآت لا لها ففی کل هذه المراتب هی مقره بأن لا وجود إلا لله و لا شیئیه لها إلا شیئیه الماهیه نعم فی هذا العالم المادی الغالب علیه مناط السوائیه و ملاک الغیریه من الحرکه و الزمان و المکان و غیرها من لواحق الماده حیث وجدت الماهیات بوجودات متشته متکثره ملکوا الوجود و نقضوا العهود و بدلوا کلمه بلی بکلمه لا إلا من فاز بالدرجه العلیا و نال الغبطه العظمی و بما عهد وفی و رد الأمانه إلی أهلها، س ره

۲- حتی المغیبات التی هی الخیالیات و الوهمیات و العقلیات فإن کلها غیب مضاف، س ره

و قال الآخر

الدنيا و الآخره سواء عند الروح.

و قال بعضهم الأرواح تجول فی البرزخ

و تبصر (۱) أحوال الـدنيا و الملائكه يتحدثون فی السـماء عن أحوال الآدميين فأرواح تحت العرش و أرواح طياره إلى الجنان و إلى حيث شاءت على أقدارهم من السعی إلى الله أيام الحياه.

و روى سعيد بن مسيب عن سلمان رض-

قال أرواح المؤمنين تذهب فی برزخ من الأرض حيث شاءت بين الأرض و السماء حتى يردها إلى جسدها.

و قيل إذا ورد على الأرواح ميت من الأحياء التقوا و تحدثوا و تساءلوا و وكل الله بها ملائكه تعرض عليها أعمال الأحياء حتى إذا عرض على الأموات ما يعاقب (۲) عليه الأحياء فی الـدنيا من أجل الـذنوب كان عذرا ظاهرا عند الأموات فإنه لا أحد أحب إليه العذر من الله تعالى.

و من هذا القبيل ما رواه الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسی ره: أنه سأل أبو بصير أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع عن أرواح المؤمنين فقال فی الجنه على صور أبدانهم لو رأيته لقلت فلان

. و روى أيضا محمد بن يعقوب الكلينی ره فی أواخر كتاب الجنائز من الكافی عن

۱- هـذا و نظـائره ممـا ورد أن الأـرواح تجی ء ليـال الجمعه إلى دورهم و أهـاليهم- باعتبـار أن موانع الإدراك هناك مرتفعه و المـدارك فی ذاتهـا منطويه و النفس التی هی مناط الإدراك هنا باقيه هناك كما قال الآخر الـدنيا و الآخره سواء عنـد الروح إلا أن تكون نفس لهـا مقام شامـخ إلهی يكون عطشانا لماء حياه وصال العقول النوريه و ما فوقها- فإنها حينئـذ لا يتوجه إلى القفا و لا يلتفت إلى الظل من الضـياء بل تكون كارهه من الرقائق مبتهجه بالحقائق ُو لذا قال مولى العارفين ع: فزت برب الكعبه و قوله و الملائـكه بـالنصب أی تبصر الأرواح الملائكه حال كونهم يتحـدثون فی السـماء و إلا لم يكن أجزاء الكلام متلائمه و قوله و أرواح تحت العرش إلخ أی من الأرواح إلخ قوله فی برزخ من الأرض كلمه من للابتداء، س ره

۲- أی ما يعـذب عليه الأحياء الـذين فی الـدنيا ثم الأظهر تشديـد الأجل و كون كلمه من بيانيه لكلمه ما و قوله كان عذرا ظاهرا عنـد الأـموات أی وصـل إلى أيـديهم حجه للعفو عنهم كمـا اشـتهر أن البليه إذا عمت طابت فكأنهم نطقوا بلسان الحال بما نطق الخيام به و هو مشهور، س ره

جعفر الصادق ع: أن الأرواح فی صفه الأجساد فی شجر فی الجنه تتعارف و تتساءل فإذا قدمت الروح علی تلک الأرواح تقول دعوها فإنه قد أقبلت من هول عظیم ثم یسألونها ما فعل فلان و ما فعل فلان فإن قالت لهم ترکته حیا ارتجوه و إن قالت لهم قد هلک قالوا قد هوی (۱) بهوی

. و فی الکافی عنه ع: إن أرواح المؤمنین فی حجرات فی الجنه یأکلون من طعامها و یشربون من شرابها و یقولون (۲) ربنا أقم لنا الساعه و أنجز لنا ما وعدتنا و ألحق آخرنا بأولنا

. و روی فی أرواح الکفار بضد ذلک.

و روی أیضا محمد بن الحسن الطوسی ره فی التهذیب عن الإمام أبی عبد الله ع:

أنه قال لیونس بن ظبیان ما یقول الناس فی أرواح المؤمنین فقال یونس یقولون فی حواصل طیر خضر فی قنادیل تحت العرش فقال ع سبحان الله المؤمن أکرم علی الله من ذلک أن یجعل روحه فی حوصله طائر أخضر یا یونس المؤمن إذا قبضه الله تعالی- صیر روحه فی قالب کقالبه فی الدنیا فیأکلون و یشربون فإذا قدم علیهم القادم عرفوه بتلک الصوره التی کانت فی الدنیا

و الأخبار المنقوله عن أئمتنا أهل بیت رسول الله ص- أکثر من أن تحصی و لا- تظنن أن اتصاف الأرواح بتلک الصفات من الشکل و الهیئه- و التحدث و الأکل و الشرب و غیرها مما تنافی تجردها عن هذا العالم الطبیعی بل (۳) یؤکده لأن الروح یتشکل و یتصور و یتجسم فی غیر هذا العالم فإن لله عوالم کثیره غیر هذا العالم بعضها ألطف من بعض کلها مفارق عن هذا العالم و عن المواد الکونیه و الاستعدادیه و ستعلم فی مباحث المعاد کیفیه تمثل الأرواح بصور الأجساد مع تجردها

۱- أی قد سقط فی هوی أی فی الهاویه، س ره

۲- أی القیامه الکبری و الطامه العظمی و التجلی الأعظم و الفناء الأشد الأعم و إلا فمن مات قامت قیامته لکن القیامه صغری و وسطی و کبری، س ره

۳- إن قیل عدم المنافاه لا مضایقه فیه بناء علی القول بثبوت عالم المثال و أما أنه یؤکده فلا و العله التی ذکرها قدس سره لیست إلا لعدم المنافاه قلنا المراد بتأکید التجرد ازدیادها إذ یکون لها حینئذ نحوان من التجرد مثالی و عقلی فتدبر، س ره

و مفارقتها عن الأبعاد و الأجرام ذاتا و وجودا لا فعلا و مثالا.

سئل الواسطی لأی عله کان رسول الله ص أحکم الخلق قال لأنه خلق روحه أولا فوقع له صحبه التمکین و الاستقرار أ لا تراه کیف یقول کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین و فی روایه العوارف بین الروح و الجسد أی لم یکن روحا و لا جسدا انتهی کلامه

و قال بعضهم الروح خلق من نور العزه

و إبلیس خلق من نار العزه و لهذا قال خلقتنی من نار و لم یدر أن النور خیر من النار.

و قال بعضهم قرن الله العلم بالروح

فهی للطافتها تنمو بالعلم کما أن البدن تنمو بالغذاء.

و المختار عند أکثر المتکلمین

أن الإنسانیه و الحیوانیه عرضان خلقا فی الإنسان- و الموت یعدمهما و أن الروح هی الحیاه بعینها صار البدن بوجودها حیا و بالإعاده إلیه فی القیامه یصیر حیا.

أقول هذا الکلام مما له (۱) وجه صحه و تحقیق لو صدر عن ذی بصیره و کشف- و کذا ما ذهب إلیه بعض المتکلمین من أنه جسم لطیف اشتبک بالأجسام الکثیفه اشتباک الماء بالعود الأخضر و هو اختیار أبی المعالی الجوینی أستاذ الشیخ أبی حامد الغزالی- و ذلک لأن (۲) ذلک الجسم البرزخی أیضا من مظاهر الروح و کینونته فی هذا البدن لیس بتداخل و اشتباک لکن یشبههما.

و أصر بعض متأخریهم علی أنه عرض مع ما سمعوا من الأخبار الوارده فیه الداله

۱- و هو أن المراد الإنسانیه و الحیوانیه الطبیعیتان و الموت الطبیعی یعدمهما- أو أن المراد مطلق الإنسانیه و الحیوانیه المحفوظ فی النشآت و الموت الاختیاری و الفناء التام یعدمهما کما فی صاحب مقام لی مع الله أو أن المراد أن ذات الإنسان و أصله بل أصل کل شی ء هو الوجود و شیئیات الماهیات حتی الذاتیات عرضیات إلا أن الماهیات المنتزعه من المرتبه الأولی من الوجود و الکمال الأول تسمی ذاتیات و الماهیات المنتزعه من المرتبه الثانیه من الوجود و الکمال الثانی تسمی عرضیات، س ره

۲- و یمکن أن یکون المراد بالروح الروح البخاری و هو مشتبک بالبدن و من هذا القبیل ما قیل إن النفس جسم لطیف سار فی

البدن سريان الماء فى الورد و النار فى الفحم فمرادهم المرتبه النازله من النفس، س ره

على استقلاله و جوهريته من العروج و الهبوط و التردد فى البرازخ و أما قول ابن عباس حين سئل و قيل له أين تذهب الأرواح عند مفارقه الأبدان- فقال أين تذهب ضوء المصباح عند فناء الأدهان فغرضه (۱) أن ذهاب الروح إلى المقام الذى جاء منه فمن علم كيفيه مجى ء الروح من ذلك المقام العقلى من غير لزوم حركه و تجسم يمكنه أن يعلم ذهابه إلى ذلك العالم من غير زياده مكان أو تغير أو تكثر هناك و قيل له أين يذهب الجسوم إذا بليت قال أين يذهب لحمها إذا مرضت.

و قال أبو طالب المكى

فى قوه القلوب ما يميل إلى أن الأرواح أعيان فى الجسد و كذا النفوس لأنه يذكر أن الروح يتحرك و من حركتها يظهر نور فى القلب يراه الملك فيلهم الخير عند ذلك و أن النفس تتحرك و من حركتها يظهر ظلمه فى القلب- فيرى الشيطان الظلمه فيقبل بالإغواء.

أقول مراده من هذه الحركات الحركات الفكريه التى قد تكون برهانيه عقليه- يستدعى فيضان الصوره العقليه النوريه على النفس و قد تكون قياسا سفسطيا وهميا

۱- لما كان ابن عباس جليل القدر عظيم الشأن و من أعاظم تلامذه مولى العارفين أمير المؤمنين على ع و كان ظاهر كلامه فناء الأرواح عند بوار الأشباح و تلاشى الروح البخارى و نفاد الدم الذى فى التجويف الأيمن من القلب الذى مثلوه بالزيت فكما لا بقاء لضوء المصباح عند فناء الأدهان كذلك لا بقاء للروح عند نفاد أدهان الروح البخارى و الدم القلبى أشار قدس سره إلى أنه من الواضحات أن ليس مراده رضى الله عنه ذلك- بل مراده أنه إذا فرض مصباح أصل ثابت و مصابيح فروع و فرض إطفاؤها دون الأصل- فأين تذهب تلك الفروع و معلوم أنها ترجع إلى المصباح الأصل فهكذا الأرواح التى هى تجليات روح القدس و لا سيما الأرواح التى صارت بالفعل ترجع عند دثور الأبدان إلى روح القدس المسمى بلسان المشاءين بالعقل الفعال الذى هو مكمل النفوس فالمراد بالمصباح فى كلامه المصباح الأصل و بالضوء المصابيح المشتعله منه و لو مثل بمصباح أصل محفوظ و مصابيح عكسيه منه فى مراء متعدده و فرض دثور المراء بل تبدلها بمراء آخر و عكوس أخرى و هكذا لكان أظهر و قول ابن عباس رضى الله عنه أين يذهب لحمها إذا مرضت أيضا تمثيل حسن فإنه أشار إلى أنه كما فى المرض يذهب اللحم و غيره من الأعضاء الغير الأصليه كذلك يبقى حقائق الأجساد و صورها فى الآخره فى عين اضمحلال- موادها فى الدنيا كما سيجى ء، س ره

مؤديا إلى تصور النفس بصوره فاسده مظلمه و نتيجه (۱) باطله و هو من فعل الشيطان- و هذه الحركات لا تنافى تجرد النفوس.

و قال الشيخ الغزالى

إن الروح إذا فارقت الأبدان تحمل (۲) معها القوه الوهميه بتوسط النطقيه فتكون حينئذ مطالعه للمعانى المحسوسه لأن تجردها من هيئه البدن غير ممكن و هى عند الموت شاعره بالموت و بعد الموت متخيله نفسها مقبوره و يتصور جميع ما كانت تعتقده حال الحياه و تحس بالثواب و العقاب فى القبر و هذا كلام صحيح برهانى- يؤيد ما ذهبنا إليه من تجرد القوه الخياليه و ما يصحبها و سيرد زياده تحقيق و إيضاح له.

و قال صاحب العوارف و المعارف

ما وجدناه أيضا فى كتاب الطواسين و اليواسين- و هو أن الروح (۳) العلوى السماوى من عالم الأمر و الروح الحيوانى البشرى من عالم الخلق و هو محل الروح العلوى و مورده و هذا الروح الحيوانى جسمانى لطيف- حامل لقوه الحس و الحركه و هذا الروح لسائر الحيوانات و منه يفيض قوى الحواس- و هو الذى قواه الغذاء و يتصرف فيه بعلم الطب و به اعتدال مزاج الأخلاط و لورود الروح الإنسانى على هذا الروح تجنس (۴) و باين أرواح الحيوانات و اكتسب صفه أخرى

۱- علميه أو عمليه، س ره

۲- إشاره إلى رد شبهه القائل بالمعاد الروحانى فقط من أن درك اللذائذ أو المؤلمات الجسمانيه يتوقف على المدارك الجزئيه إذ العاقله مجرده و المجرد لا يدرك إلا الكليات و إن أدرك الجزئى فعلى وجه كلى و المدارك الجزئيه قوى جسمانيه تنحل بانحلال البدن و تدثر بدثوره ظاهره كانت أو باطنه فكيف يدرك اللذائذ أو المؤلمات الجزئيه- بيان الرد أن القوى المدركه للجزئيات ليست منحصره فى هذه المدارك الماديه بل للنفس فى ذاتها قوى و مشاعر جزئيه مجرده و لكن لا كتجرد العاقله فيشاهد المأكل الشهى و المطعم الهنى ء و المنكح البهى إن كان سعيدا و مقابلها إن كان شقيا كل ذلك على وجه جزئى محسوس- و إليه أشار بقوله تحمل معها القوه الوهميه و لأنها رئيس القوى الجزئيه خصها بالذكر و إلا فتحمل معها جميع القوى و المشاعر، س ره

۳- المراد به النفس الناطقه باعتبار مقامها التجردى و بالروح الحيوانى النفس الحساسه و بمورده الجسمانى اللطيف الحامل لقوتى الحس و الحركه الروح البخارى الذى هو مطيه القوى، س ره

۴- أى لورود الروح الأمرى على الروح الحيوانى صار الروح الحيوانى جنسا آخر أى نوعا آخر بأن يكون المراد بالجنس معناه اللغوى أو كان الروح الحيوانى جنسا مصطلحا و باين الروح الأمرى الذى هو الفصل الحقيقى عن أرواح الحيوانات الأخر، س ره

فصارت نفسا محلا للنطق و الإلهام قال تعالى وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها فتسويتها بورود الروح الإنسانى عليها و اقتطاعها عن جنس أرواح الحيوانات فتكونت النفس بتكوين الله من الروح العلوى فى عالم الأمر و صار تكونها منه فى عالم الأمر- كتكون حواء من آدم ع فى عالم الخلق و صار بينهما من التأليف و التعاشق كما بين آدم و حواء و صار كل واحد منهما يذوق الموت بمفارقه صاحبه قال الله تعالى- وَ جَعَلَ مِنْها زَوْجَها لِيَسْكُنَ إِلَيْها فسكن آدم إلى حواء و سكن الروح العلوى إلى الروح الحيوانى و صيره نفسا و يتكون (۱) من سكون الروح إلى النفس القلب و أعنى بهذا القلب اللطيفه التى محلها المضغه اللحميه فالمضغه اللحميه من عالم الخلق و هذه اللطيفه من عالم الأمر و كان تكون القلب من الروح و النفس فى عالم الأمر كتكون الذريه من آدم و حواء فى عالم الخلق و لو لا المساكنه بين الزوجين الذين أحدهما الروح و الآخر النفس- ما تكون القلب فمن القلب متطلع إلى الأب الذى هو الروح العلوى ميال إليه و هو القلب المؤيد الذى ذكره رسول الله ص فيما رواه حذيفه

قال ص: القلوب أربعه قلب أجرد فيه سراج يزهر

(۲)

فذلك قلب المؤمن و قلب أسود منكوس فذلك قلب الكافر

۱- بمقتضى النكاح السارى فى جميع الذرارى، س ره

۲- و هو نور التوحيد و ما أوفق و أطبق الشكل الصنوبرى الذى أشير بالسراج إليه للقلب لأن قلب المؤمن العارف و الحكيم عالم عقلى مضاه للعالم العينى و عالم الوجود العينى كمخروط نور رأسه عند الواجب تعالى و قاعدته عند المواد لأنه كلما قرب إلى الواجب- غلب أحكام الوجوب من الوحده و البساطه و كلما قرب من المواد غلب أحكام الإمكان من الكثره و التركيب و إنما كان قلب الكافر أسود لأن العالم فى حقه كمخروط ظلمه- و إنما كان منكوسا لإخلاده إلى عالم الكثرات بلا نظر إلى وحده جامعه لها و إقباله إلى عالم الصوره بلا توجه و نيل لمعنى مكتس بها اعلم أن للكفر أنواعا كما ضبطها بعض المحققين- فإن من لم تصل إليه الدعوه النبويه و لو فى بعض الأمور لعدم سماعه أو لعدم فهمه فهو كافر كفر جهاله و هو أهون الكفار عذابا بل لا عذاب لأكثرهم لكونهم مستضعفين و من وصلت إليه الدعوه و لم يصدق و لو ببعضها إما لاستكبار أو تقليد و تعصب للأسلاف أو غير ذلك فهو كافر كفر جحود و عذابه عظيم و من وصلت إليه الدعوه و صدقها بلسانه و ظاهره لعصمه ماله و دمه و غير ذلك و أنكرها بقلبه و باطنه فهو كافر كفر نفاق و هو أشدهم عذابا و عذابه أليم و من وصلت إليه الدعوه فاعتقدها بقلبه لظهور حقيتها و جحد و لو بعضها بلسانه و لم يعترف حسدا و بغيا أو تقليدا أو غير ذلك فهو كافر كفر تهود و عذابه قريب من عذاب المنافق- و من وصلت إليه الدعوه فصدقها بلسانه و قلبه و لكن لا يكون على بصيره من دينه إما لسوء فهمه أو لاستبداده بالرأى أو لأخذه من قرناء السوء أو غير ذلك فهو كافر كفر ضلاله و عذابه على قدر ضلالته و من وصلت إليه الدعوه و صدقها بلسانه و قلبه على بصيره و اتباع للإمام أو نائبه إلا أنه لم يمتثل جميع الأوامر و النواهى بعد اعترافه بقبح فعله فهو كافر كفر فسوق- و قد يطلق الكفر و عدم الإيمان فى الكتاب و السنه أيضا عليه كما قال تعالى وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعالَمِينَ و قال النبى ص: لا

يزنى الزانى حين يزنى و هو مؤمن و عند بعض المتكلمين مرتكب الكبائر كافر و عند بعضهم لا مؤمن و لا كافر ثم إن هذا أيضا له العـذاب و إن رفع عنه الخلود إذا علمت هذا فاعلم أن إطلاق قوله ص و قلب أسود منكوس فذلك قلب الكافر يشـمل الجميع و إنمـا أخرج قلب المنـافق بقسـميه لأـن كفر النفـاق أشـد أنواع الكفر و إنمـا جعل الأول المربوط على علاقه لأنه حيث لا يظهر مقتضيـات كفره البـاطنى كان قلبه المحبوس كـدابه مربوطه على وتـد فى محبس لا يفك عنقه أبـدا. إن قلت الكافر بكفر التهود أيضا كالمنافق قلبه مربوط على علاقه حيث إنه يضمر شيئا و يبرز آخر. قلت أما أولا فقد ذكرنا أنه ص يخرجه من الإطلاق لعدم بلوغه إلى حـد النفـاق فى الفضـاعه المسـتحق للـذكر على حـده و أمـا ثانيا فبمجرد اعتقاده الحقيه لا يعـد مؤمنا بل كافرا و يظهر مقتضيـات كفره بخلاـف المنـافق و قـد عـده الله تعـالى كـافرا و جعل مثواه الـدرك الأسـفل من النار ثم إن القلب المصـفح فى القلوب كالنفس اللوامه فى النفوس، س ره

و قلب مربوط على علاقه فذلک قلب المنافق و قلب مصفح فيه إيمان و نفاق

فمثل الإيمان فيه مثل البقله يمدها الماء الطيب و مثل النفاق فيه كمثل القرحه يمدها القيح و الصديد- فأى المدتين غلبت عليه حكم له بها و القلب المنكوس ميال إلى الأم التى هى النفس الأماره بالسوء و من القلوب قلب متردده فى ميله إليهما و بحسب غلبه ميل القلب يكون حكمه من السعاده و الشقاوه و العقل (۱) جوهر الروح العلوى و لسانه الدال عليه

۱- قد ذكر هذا العارف أربعا من المراتب السبع التى للإنسان من النفس و القلب و العقل و الروح و طوى ثلاثا من السر و الخفى و الأخفى وقوفا فيما لا ينال بمجرد البيان- إلى أن يرزق الذوق و الوجدان كما لأصحاب الشهود و العيان، س ره

و تدبيره للقلب المؤيد و النفس الزكيه المطمئنه تدبير الوالد للولد البار و الزوجه الصالحه- و تدبيره للقلب المنكوس و النفس الأماره بالسوء تدبير الوالد للولد العاق و الزوجه السيئه- فمنكر لهما من وجه و منجذب إلى تدبيرهما من وجه إذ لا بد له منهما فالروح العلوى يهم بالارتقاء إلى مولاه تشوقا و حنوا و تنزها عن الأكوان و من الأكوان القلب و النفس فإذا ارتقى الروح يحنو القلب حنو الولد الحسن البار إلى الوالد و يحنو النفس إلى القلب حنو الوالده الحنينه إلى ولدها و إذا حنت النفس ارتقت من الأرض- و انزوت عروقها الضاربه فى العالم السفلى و انكوى هواها و انجسمت مادتها و زهدت فى الدنيا و تجافت من دار الغرور و أنابت إلى دار الخلود و قد تخلد النفس التى هى الأم إلى الأرض بوضعها الجبلى لكونها من الروح الحيوانى المجنس و مستندها فى تكونها إلى الطبائع التى هى أركان العالم السفلى قال تعالى وَ لَوْ شِئْنا لَرَفَعْناهُ بِها وَ لكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَواهُ فإذا سكنت النفس التى هى الأم إلى الأرض انجذب إليها القلب المنكوس انجذاب الولد الميال إلى الوالده المعوجه الناقصه دون الوالد الكامل المستقيم و ينجذب الروح إلى الولد الذى هو القلب لما جبل عليه من انجذاب الوالد إلى ولده فعند ذلك يتخلف عن حقيقه القيام بحق مولاه و فى هذين الانجذابين يظهر حكم السعاده و الشقاوه ذلك تقدير العزيز العليم

و قال أبو سعيد القرشى

الروح روحان روح الحياه و روح المماه فإذا اجتمعا عقل الجسم (۱) و روح الممات هى التى إذا خرجت من الجسد يصير الحى ميتا و روح الحياه ما به مجارى الأنفاس و قوه الأكل و الشرب و غيرهما.

و قال بعضهم النفس لطيفه مودعه فى القالب

منها الأخلاق و الصفات المذمومه كما أن الروح لطيفه مودعه منها الأخلاق و الصفات المحموده و كما أن العين محل الرؤيه- و السمع محل الأذن و الأنف محل الشم و الفم محل الذوق فهكذا النفس محل الأوصاف الذميمه و الروح محل الأوصاف المحموده و جميع أخلاق النفس و صفاتها من أصلين الطيش و الشره و طيشها من جهلها و شرهها من حرصها و شبهت النفس فى

۱- فى بعض النسخ الخطيه عقد الجسم،

طیشـها بکره مسـتدیره علی مکـان أملس لاـ تزال متحرکه بجبلتهـا و شـبهت فی حرصـها بـالفراش- الـذی یلقی نفسه علی ضـوء المصـباح و لا تقنع بالضوء الیسـیر دون الهجوم علی جرم الضوء الـذی فیه هلاکه فهذه جمله من أقوال علماء الشـریعه و إشارات مشایـخ الطریقه داله علی أن فی الإنسان جوهر روحانی و جمیع ما نقلناه منهم مما له وجه وجیه و إن کان ظواهر بعضـها مواضـع إیرادات و أنظار لکن عند البصـیر العارف بأسـرار الشـریعه الإلهیه لها محامل صـحیحه و معانی لطیفه مشـیره إلی أسـرار غامضـه شریفه لأـنهم فی أقوالهم تتبعوا أحادیث الرسول ص و الأئمه ع و أکثر ما ذکروه مما یوجـد فی عبارات الأحادیث المنقوله عمن لاـ ینطق بـالهوی إن هو إلا وحی یوحی علمه شدیـد القوی و لو لا مخافه الإطناب لشـرحنا کلامهم و أوضـحنا مرامهم علی وجه یطابق البراهین القطعیه و القوانین الحکمیه من غیر شائبه شک و ریب و شائبه نقص و عیب و الله ولی الرحمه و الإحسان

الباب السابع فی نبذ من أحوال النفس الناطقه من حیث نسبتها إلی عالم الطبیعه و فیه فصول

فصل (۱) فی کیفیه تعلق النفس بالبدن

اشاره

اعلم أن تعلق الشی ء بالشی ء و حاجته إلیه متفاوته بحسب القوه

فأقوی التعلقات و أشدها هو التعلق بحسب الماهیه

و المعنی ذهنا و خارجا کتعلق (۱) الماهیه بالوجود.

و الثانی ما بحسب الذات و الحقیقه

بأن یتعلق ذات الشی ء و هویته بذات المتعلق به- و هویته کتعلق (۲) الممکن بالواجب.

و الثالث ما بحسب الذات و النوعیه جمیعا

و الثالث (۳) ما بحسب الذات و النوعیه جمیعا

بذات المتعلق به و نوعیته کتعلق العرض کالسواد بالموضوع کالجسم.

۱- إنما کان أقوی لأن التعلق و الحاجه سری إلی مقام تجوهر الماهیه و قوامها- و أما کونها غیر فارغه عن التعلق بحسب الذهن أیضا فباعتبار العدم لا- عدم الاعتبار- و أشدیه هذا من الثانی مع عدم مجعولیه الماهیه و مجعولیه الوجود و کونه عین الربط باعتبار الأکثریه و الأعمیه تحققا إذ کلما تحققت الحاجه بحسب الماهیه تحققت بحسب الوجود و لا عکس إذ لعله لم یکن للوجود المتعلق ماهیه کما فی العقول و النفوس علی التحقیق- و کما فی الوجود المنبسط المسمی بالنفس الرحمانی ففی کل ذی ماهیه حاجتان و الماهیه واسطه فی الإثبات و باعتبار شمول ظرف الذهن بخلاف الوجود إذ لا یحصل فی الذهن- فالسلب بانتفاء الموضوع، س ره

۲- أی کتعلق الوجود الخاص للممکن بحذف المضاف أو الإمکان بمعنی الفقر فلا حذف، س ره

۳- أی الوجود الشخصی و النوعیه جمیعا أی لا- کالصوره فإنها محتاجه فی التشخص إلی الهیولی لا- فی النوعیه فإن الصوره المطلقه محتاج إلیها للهیولی و أما قوله بذات المتعلق به و نوعیته فالمراد بالنوعیه فی الموضوع النوعیه فی ضمن الفرد المعین إذ معلوم أنه لا- یجوز تعلق السواد بموضوع ما متحقق فی ضمن موضوعات متبادله أو متعاقبه لأن الموضوع المعین من جمله المشخصات و لا یجوز أن یراد بنوعیه المتعلق به ماهیته إذ یلزم التفکیک فإن النوعیه فی العرض لیس بهذا المعنی کما ذکرناه و إلا لکان ماهیه العرض مطلقا متعلقه بالموضوع فکان کلها من باب المضاف، س ره

و الرابع ما بحسب الوجود و التشخص حدوثا و بقاء

و الرابع ما بحسب الوجود (۱) و التشخص حدوثا و بقاء

بطبيعه المتعلق به- و نوعيته كتعلق الصوره بالماده فإن حاجه الصوره فى تشخصها ليست إلا بماده لا بعينها- بل بواحده منها بالعموم كتعلق السقف المستحفظ بالدعامات على سبيل البدل بواحده منها لا بعينها و كحاجه الجسم الطبيعى فى وجوده إلى مكان ما لا بعينه و لهذا يسهل حركته- عن كل واحد من الأمكنه إلى مكان آخر.

و الخامس ما بحسب الوجود و التشخص حدوثا لا بقاء

و الخامس (۲) ما بحسب الوجود و التشخص حدوثا لا بقاء

كتعلق النفس بالبدن عندنا حيث إن النفس بحسب أوائل تكونها و حدوثها حكمها حكم الطبائع الماديه التى تفتقر إلى ماده مبهمه الوجود فهى أيضا تتعلق بماده بدنيه مبهمه الوجود حيث يتبدل هويته بتوارد الاستحالات و تلاحق المقادير فالشخص الإنسانى و إن كان من

۱- فقط لا بحسب الطبيعه الإطلاقيه بخلاف الثالث حدوثا و بقاء بخلاف الخامس بطبيعه المتعلق به و نوعيته بخلاف المتعلق به فى الثالث على ما ذكرناه ثم إن تعلق ماده المواد فى التحقق بالصوره المطلقه الذى هو عكس هذا غير هذه التعلقات و لا يندرج فى غير هذا ظاهرا و لا- فى هذا لأن تعلق الهيولى بالصوره بحسب أصل الوجود و ليس أيضا حدوثا لأن هيولى العالم عندهم إبداعى و لعله لم يرد حصر التعلقات فإن منها تعلق كل من المتضايفين ماهيه بالآخر و يمكن إدراج الأول فى الثالث و يكون قوله كتعلق العرض إلخ على سبيل التمثيل و إدراج الثانى فى الأول على هذا السبيل إذ قد ذكر فى الأول التعلق بحسب الماهيه و سكت عن المتعلق به فإن كان المتعلق به شيئيه الوجود كان كتعلق الماهيه بالوجود و إن كان المتعلق به أيضا شيئيه الماهيه كان كتعلق التضايف، س ره

۲- أى بطبيعه المتعلق به و نوعيته كما يصرح به و إنما اكتفى عنه بالسابق لأن البدن ماده النفس و الماده معتبره على العموم و القول فى العكس هنا أى تعلق البدن بالنفس المطلقه أى الأصل المحفوظ فى مراتب النفس الواحده بالوحده الجمعيه القول فى العكس للرابع، س ره

حیث هویته النفسیه شخصا واحدا و لکن من حیث جسمیته أی التی بمعنی الماده أو الموضوع- لا التی بمعنی الجنس أو النوع لیس واحدا بالشخص و قد سبق تحقیق کون موضوع الحرکه الکمیه أمرا نوعیا بحسب الجسمیه شخصیا بحسب الطبیعه أو النفس

و السادس ما یکون التعلق بحسب الاستکمال و اکتساب الفضیله للوجود

لا ـ بحسب أصل الوجود کتعلق النفس بالبدن عند الجمهور من الفلاسفه مطلقا و تعلقها (۱) به بعد البلوغ الصوری الذی عند صیرورتها نفسا ذات قوه متفکره و عقل عملی بالفعل قبل أن یخرج عقله النظری من القوه إلی الفعل عندنا و هذا أضعف التعلقات المذکوره و هو کتعلق الصانع بالآله إلا أن هذا التعلق بهذه الآلات البدنیه تعلق طبیعی ذاتی و تعلق النجار مثلا بالآله عرضی خارجی و ذلک لأن النفوس کلها خالیه فی مبادی تکونها عن الکمالات و الصفات الوجودیه سواء کانت بحسب الحیوانیه مطلقا أو بحسب الإنسانیه خاصه و لم یکن لها تحصیل هذه الکمالات إلا بحسب استعمال الآلات و کان من الواجب أن تکون تلک الآلات مختلفه بعضها من باب الحرکات و بعضها من باب الإدراکات- و التی من باب الحرکات بعضها بحسب الحیوانیه من باب الشهوه و بعضها من باب الغضب- و التی من باب الإدراکات بعضها من باب اللمس و بعضها من باب الشم و بعضها من باب الذوق- و بعضها من باب الإبصار و بعضها من باب السماع و هکذا غیرها و لو لم یکن آلات النفس مختلفه- حتی یفعل بکل آله فعلا ـ خاصا لازدحمت علیها الأفعال و لاجتمعت الإدراکات کلها علی النفس و کانت حینئذ یختلط (۲) بعضها علی بعض و لم یحصل منها شی ء علی الکمال و التمام و لأن صور الأشیاء إنما تحصل للنفس أولا فی حسها ثم فی خیالها ثم فی عقلها النظری و لهذا قیل من فقد حسا (۳) فقد علما و لا شی ء من المحسوسات بحیث

۱- إنما قید ببعدیه البلوغ الصوری و قبلیه خروج العقل النظری من القوه إلی الفعل إذ بعد البلوغ المعنوی و خروج النظری إلی الفعل لا ـ تعلق بل کأنها و هی فی جلباب البدن قد نضته و لا سیما النفس المتألهه فإن البدن لها کقمیص تلبسه تاره و تخلعه أخری، س ره

۲- فلو أدرکت النفس بالباصره المبصر و المسموع و غیرهما لم تدرکها صرفه، س ره

۳- أی فقد العلم بالمحسوسات التی بإزاء ذلک الحس المفقود أو فقد العلم الحقیقی الکلی المنتزع من تلک المحسوسات الجزئیه، س ره

يكون جامعا لـذاته بحسب وجود واحـد لجميع الكيفيات و الصـفات التى يقع الإحساس بها فإن المبصـر غير المسـموع و الرائحه غير الطعم فهكذا يجب أن يكون مدارك هذه الكيفيات و الكمالات و مشاعرها الجزئيه مختلفه و هذا بخلاف وجود الأشياء فى العقل- حيث يجوز أن يكون هناك شـى ء واحد بحسب وجود واحد عقلى شـما و ذوقا و رائحه و صوتا و لونا و حراره و بروده و غير ذلـك من الصـفات على وجه أعلى و أشـرف كمـا بينه الفيلسوف العظيم فى كتابه فثبت أن من الواجب أن يكون إدراك المحسوسـات بمـا هى محسوسـات- لاـ يمكن إلاـ بآلاـت مختلفه حسب اختلاـف أجناسـها كيلاـ يختلـط على النفس و يتشوش إدراكاتهـا- و لمـا اختلفت الآلاـت فلاـ جرم النفس إذا حـاولت الإبصار التفتت إلى العين فيقوى على الإبصار التام و إذا حاولت السـماع التفتت إلى الأذن فقويت على السـماع التام و كذلك القول فى سائر الأفعال بسائر القوى و إذا تكررت منها هذه الأفعال باسـتعانه هذه الآلات وقعت لها ملكه و اقتدار على تحصـيل تلك الأمور التى لم يمكن حصول حضورها إلا باسـتعانه الآلات من غير الاسـتعانه بشـى ء منها بل تستحضرها و تتصرف فيها كما تشاء بذاتها و فى عالمها- فعلم من هاهنا أن النفس فى أول تكونها كـالهيولى الأـولى خاليه عن كل كمال صورى- و صوره محسوسه أو متخيله أو معقوله ثم تصـير (۱) بحيث تكون فعاله للصوره المجرده عن المواد جزئيه كانت أو كليه و لا محاله تلك الصور أشـرف و أعلى من هـذه الصور الكائنه الفاسده فما أشد سـخافه رأى من زعم أن (۲) النفس بحسب جوهرها و ذاتها شى ء واحد

۱- هـذا على مـذاق من يقول إدراك الكلى بانتزاع القـدر المشترك من المواد الجزئيه واضح و قد مر من كتاب المبدإ و المعاد للشيـخ أن القوه العقليه تجرد الصور عن الماده فيكون خالقه و فاعله للصور المعقوله و أما على مـذاقه قدس سـره من أن إدراك الكليات بمشاهـده النفس أرباب الأنواع عن بعد و أن العاقل يتحد بالمعقولات فالفعاليه على سبيل التغليب أو باعتبار مقام الخفى و الأـخفى للنفس و باعتبـار باطنيـات ذات النفس- و ظاهريـات ذوات المعقولاـت نعـم إذا قيـل إن الكليـات العقليـه عنوانـات و عكوس لتلك الأرباب لم يكن به بأس بل هو أنسب بمقام التعليم و التعلم فافهم، س ره

۲- أى بالعدد له مرتبه واحده بلا تبدل و حركه جوهريه فى ذاتها و إلا فعنده أيضا شى ء واحد ذو مراتب و أطوار طوليه و شئون ذاتيه متصف بصفات الطبائع بل الهيولى كما أنه متخلق بأخلاق الله تعالى و بين هاتين المرتبتين متوسطات شتى و فى الآيه إشاره إلى أن مقـام الهيولويه أيضـا فضـلا عن الطبيعه نفس و إنسان بقوله على الإنسان و لا غرو فى ذلك نعم العجب و الغرابه فيما إذا نظر إلى المـاده أو الطبع أو النبـات أو الحيوان الواقعه فى غير صـراط الإنسـان الواقفه عن الحركه المـأخوذه بشـرط لاـ و نحن لا نعـدها بهـذا النظر من مراتب الإنسان و أطوار النفس ثم إن المعنى الـذى أشار إليه قدس سـره للآيه و إن كان وجها من وجوهها لكن الوجه الأـرفع أن يكون إشـاره إلى الكينونه- السـابقه اللاـهوتيه للإنسـان فـإن عينه الثـابت كـان فى المرتبه الواحـديه لازما لأسـمائه و صـفاته معلومه بالذات بعلمه و كلمه حين مثل كلمه وقت فى قوله ص لى مع الله وقت و لم يكن شيئا مذكورا لأنه لم يكن هنـاك موجـودا بوجـوده الخـاص بـل هـو و جميع الأعيـان الأـخر كـانت موجوده بوجود الله تعـالى فلم يكن هنـاك هـذه الوجودات- المتكثره المتشـته الغـالب عليها أحكام الإمكان و الماديه و السوائيه و إن كان النور مطلقا قاهرا على الظلمه و الرحمه سابقه على الغضب و الوحده مستوليه على الكثره مطلقا- و لكن أين هى مما فى الأكوان السابقه، س ره

من أول تعلقهـا بالبـدن إلى آخر بقائهـا و قـد علمت أنها فى أول الكون لا شـى ء محض كما فى الصـحيفه الإلهيه هَلْ أَتى عَلَى الْإِنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً و عند استكمالها تصير عقلا فعالا.

فإن قلت قـد ثبت أن النفس كمال أول لجسم طبيعى و الكمال و الصوره شـى ء واحـد بالذات متغاير بالاعتبار فكيف يحكم بأن النفس فى أول الفطره معراه عن كل صوره.

قلنا الصوره (۱) صورتـان إحـداهما صوره مـاديه وجودهـا وجود أمر منقسم متحيز ذى جهه و وحـدتها عين قبول الكثره و ثباتها عين التجـدد و الانقضـاء و فعلهـا عين قوه الأشـياء فكونهـا صوره مصـحوب بكونها ماده و الثانيه صوره غير مخلوطه بالماده سواء كانت مشـروطه بوجود الماده على وضع خاص بالقياس إلى آلتها أم لا و هذه بقسـميها هى الحريه باسم الصوره دون الأولى لأن الأول ضـعيفه الوحده ضـعيفه الوجود- كَسَرابٍ بِقِيعَهٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتَّى إِذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً و لذلك لم يكن لها وجود إدراكى فلا يكون بوجودها الخارجى محسوسه و لا متخيله و لا معقوله و الثانيه لها

۱- و قد مر فى مرحله العقل و المعقول من السفر الأول أن بينهما ثمانيه فروق فتذكر، س ره

وجود إدراکی صوری بلا ماده فتکون إما محسوسه إذا احتاجت فی وجودها إلی نسبه وضعیه لمظهرها و مرآه حضورها بالقیاس إلی ماده و إما متخیله أو معقوله إن لم یکن کذلک- فإذا تحقق ما ذکرناه و تبین و ظهر أن النفس فی أول الفطره لیست شیئا من الأشیاء الصوریه بالمعنی الثانی و لا أیضا کانت مما قد حصل لها شی ء من الصور الحسیه أو الخیالیه أو العقلیه- إذ وجود الشی ء للشی ء فرع علی وجود ذلک الشی ء فی نفسه بنحو ذلک الوجود إن خارجا فخارجا و إن حسیا فحسیا و إن خیالیا فخیالیا و إن عقلا- فعقلا- فهی حین حدوثها نهایه الصور المادیات و بدایه الصور الإدراکیات و وجودها حینئذ آخر القشور الجسمانیه و أول اللبوب الروحانیه

فصل (۲) فی تحقیق حدوث النفوس البشریه

اشاره

فصل (۲) فی تحقیق (۱) حدوث النفوس البشریه

ما مر من الکلام یکفی لإثبات أن هذه النفوس حادثه بحدوث الأبدان إذ قد ظهر أنها متجدده مستحیله من أدنی الحالات الجوهریه إلی أعلاها و لو کانت (۲) فی ذاتها قدیمه

۱- وجه الضبط فی استیفاء الأقوال فی الحدوث و القدم للنفس أنه إما أن یقال بحدوث النفس أو بقدمها و القائل بالحدوث إما أن یقول بحدوثها قبل حدوث البدن تصحیحا للذر و العهد و المیثاق و إما أن یقول بحدوثها مع حدوثه و هو قول أکثر الحکماء و المتکلمین و إما أن یقول بحدوثها بحدوثه بل حدوثها حدوثه و هو قول المصنف قدس سره- و القائل بالقدم إما أن یقول بالقدم الذاتی و هو قول من یقول النفس هی الآله کما نقل الشیخ فی الشفا و هو مذهب الغلاه تعالی عن ذلک و إما أن یقول بالقدم الزمانی و الحدوث الذاتی فإما أن یقول بالقدم فی هذه السلسله العرضیه کما یقول به التناسخیه- و إما أن یقول بالقدم فی السلسله الطولیه و القائل الثانی إما أن یقول بقدمها بما هی نفوس جزئیه و إما أن یقول بقدمها بما هی عقل کلی و هذا الآخر هو قول الفیلسوف الأعظم- أفلاطون الإلهی، س ره

۲- إن قلت الأفلاک عند الفلاسفه قدیمه و یلحقها النقص و القصور و لو من جهه الأوضاع المتجدده و عند المصنف قدس سره من جهه تجدد جواهرها أیضا. قلت مع تسلیم کونها قدیمه عندهم لما ثبت تجرد النفس فکأنه قال لو کانت قدیمه و هی مجرده لکانت کذا، س ره

لكـانت كـامله الجوهر فطره و ذاتـا فلاـ يلحقها نقص و قصور و لو لم يكن فى ذاتها ناقصه الوجود- لم يكن مفتقره إلى آلات و قوى بعضها نباتيه و بعضها حيوانيه.

و أيضا لو كانت (۱) قديمه لكانت منحصـره النوع فى شخصـها و لم يكن يسـنح لها فى عالم الإبداع الانقسام و التكثر لأن تكثر الأـفراد مع الاتحـاد النوعى إنما هو من خواص (۲) الأجسام و الجسـمانيات الماديه و الـذى وجوده ليس بالاسـتعداد و الحركه و المـاده و الانفعـال- فحق نوعه أن يكون فى شـخص واحـد و النفوس الإنسـانيه متكثره الأعـداد متحـده النوع فى هـذا العالم كما سيجى ء فيستحيل القول بأن لهذه النفوس الجزئيه وجودا قبل البدن فضلا أن تكون قديمه.

و اعلم أن المنقول من بعض القدماء كأفلاطون القول بقدم النفوس

الإنسانيه- و يؤيده الحديث المشهور

: كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين

و قوله ص:

۱- إن قلت هـذا منقوض بالأنواع المتوالـده فإنها عندهم قديمه مع أنها متكثره الأفراد. قلت لو سـلم قدمها عندهم فمناط انحصار النوع فى شـخص ليس القـدم بل التجرد عن العوارض المفارقه و الخلو عن اللواحق الغريبه المثيره للكثره و هـذا ليس متحققا فى الأنواع المذكوره و أيضا المراد الموجود بوجود واحد قديم و النوع المحفوظ بتعاقب الأشخاص شيئيه الماهيه، س ره
۲- أى من الخواص الغير الشـامله فلا يرد أن الأجسام الفلكيه أيضا أنواعها منحصـره فى أشخاصـها و بعباره أخرى انحصار النوع فى شـخص ليس من خواص المجردات و يمكن أن يقـال هنا و فى السؤالين السابقين على مـذاقه قـدس سـره بل مـذاق أساطين الحكمه أن الأفلاـك و ما فيها و الأنواع المتوالـده حادثه متجـدده ذاتا متحركه جوهرا داثره زائله آنا فآنا فبالحقيقه كل فرد أفراد متصـله متتـاليه كـل منها محفوف بعـدمين سابق و لاحق- و النوع المتوالـد لا وجود له سوى وجود الأشـخاص كما هو حال كل كلى طبيعى- و الأشـخاص كل واحـد واحد منها حادث فكذا كليها و كذا كلها إذ لا وجود للكل أيضا- سوى وجودات الأجزاء فللنوع المتكثر الأفراد عرض بحسب الأفراد المتفرقه المنفصـله- سوى العرض الذى بحسب الأفراد المتصله المتتاليه فى كل واحد واحـد فعلى هـذا تكثر الأـفراد مع الاتحـاد النوعى إنمـا هو من الخواص الشـامله للأجسام و الجسـمانيات و الحادث هو المتجـدد بالذات و القديم هو الثابت الذات الذى ليس له حاله منتظره و هو الحق تعالى و ما من صقعه، س ره

الأرواح جنود مجنده فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف

و لعله ليس المراد أن النفوس البشريه بحسب هذه التعينات الجزئيه كانت موجوده قبل البدن و إلا لزم المحالات المذكوره و تعطيل قواها عن الأفاعيل إذ ليس النفس بما هى نفس إلا صوره متعلقه بتدبير البدن لها قوى و مدارك بعضها حيوانيه و بعضها نباتيه بل المراد أن لها كينونه أخرى لمبادى وجودها فى عالم علم الله من الصور المفارقه العقليه و هى المثل الإلهيه التى أثبتها أفلاطون و من قبله فللنفوس الكامله (۱) من نوع الإنسان أنحاء من الكون بعضها عند الطبيعه و بعضها قبل الطبيعه و بعضها ما بعد الطبيعه على ما عرفه الراسخون فى الحكمه المتعاليه و ذلك مبنى (۲) على ثبوت الأشد و الأضعف فى الجوهر- و على وقوع الحركه الاشتداديه فى الجواهر الماديه و على تحقيق المبادى و الغايات فإن نهايات الأشياء هى بداياتها.

و أما أرسطاطاليس و من تأخر عنه من المشاءين و الأتباع فقد اتفقوا على حدوث هذه النفوس

و هذه إحدى المسائل التى اشتهر أنه وقع الخلاف فيها بين هذين الحكيمين

۱- التخصيص بالكامله إما للكينونه فيما بعد الطبيعه و إما للكينونه فيما قبلها أيضا إذ بالحقيقه كينونه ما قبل الطبيعه لمن له كينونه ما بعد الطبيعه فمن ملك عالم الملكوت و المثال قدم منه و كذا إذا اتحد بعالم الجبروت و عالم العقل جاء منه و من اتصل باللاهوت انفصل عنه كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ نحن السابقون اللاحقون و لو لا الأمر كما ذكرناه- لكانت الطبائع أيضا قديمه إذ لها أيضا كينونات سابقه لمباديها فكل كينونه سابقه لرب نوع كينونه سابقه لمربوبه أى شى ء كان و بهذا النظر يقال إن لكل شى ء أكوانا سابقه- لكن لما لم يرتقوا إليها و لم يظفروا بها على سبيل الاستشعار لم يتفوه أحد من المعتبرين بقدمهم بل لم يصدق أن لهم كانت هذه المقامات بالحقيقه إلا لصلوحهم أن يتخطوا على صراط الإنسان و يلجوا باب الأبواب و قوه الشى ء قد ينزل منزله الشى ء، س ره

۲- و على أن العله حد تام للمعلول و المعلول حد ناقص للعله و بعباره أخرى الحقيقه هى الرقيقه بوجه أعلى و الرقيقه هى الحقيقه بوجه أدون فكون الحقيقه فى مقام شامخ كون الرقيقه فيه داخلا و الرقيقه إلى الأرض صيروره الحقيقه كذا بلا تجاف عن مقامه الشامخ و عليه مدار جميع رموز العقلاء و إشارات الأنبياء من القدم و الحدوث و الإفاضه و التنزل و الصعود و الهبوط و الذرات و البرزات و غيرها و سنزيدك إيضاحا، س ره

و نحن وجهنا قوليهما فى قدم النفوس و حدوثها على وجه يتوافق مغزاهما و يتحد معناهما كما أشرنا إليه.

أما حجه كل من الفريقين

فالمتعصبون لمذهب أفلاطون احتجوا عليه بثلاث حجج-

الأولى أن كل ما يحدث فإنه لا بد له من ماده مخصصه

الأولى (١) أن كل ما يحدث فإنه لا بد له من ماده مخصصه

تكون باستعدادها- سببا لأن يصير أولى بالوجود بعد أن لم يكن فلو كانت النفوس حادثه لكانت ماديه- و التالى باطل فالمقدم كذلك.

و الثانيه أن النفوس لو كانت حادثه لكان حدوثها بحدوث الأبدان

لكن الأبدان الماضيه غير متناهيه فالنفوس الماضيه التى بإزائها غير متناهيه لكن النفوس بالاتفاق باقيه بعد مفارقه الأبدان فالنفوس الحاصله فى هذا الوقت غير متناهيه لكن ذلك أى وجود نفوس غير متناهيه موجوده بالفعل معا محال لكونها تقبل الزياده و النقصان مع أن كل ما كان كذلك فهو متناه فإذن ثبت أن النفوس الموجوده بالفعل متناهيه فإذن ليس حدوث الأبدان سببا لحدوث النفوس فإذن حدوث النفوس عن عللها لا يتوقف على حدوث البدن و استعداد الماده فهى قديمه.

الثالثه أنها لو كانت حادثه كانت غير دائمه

إذ كل كائن فاسد و كل (٢) ما هو أبدى فهو أزلى و قد ثبت أنها باقيه أبديه كما سيجى ء بيانه فهى إذن أزليه.

أما الجواب عن الأول فلما سيأتى تحقيقه على مذهبنا من كون النفس جسمانيه

١- هذه أمتن حججهم فإن المجرد إذا حدث من مجرد تام الفاعليه منزه عن التغير فى ماده لا- يكون مجردا هذا خلف و إن حدث مع ماده كما أجاب المصنف قدس سره- فمع تجرد ذاته بالفعل من الأزمنه و الأمكنه و غيرهما كيف يعقل حدوثه فى زمان معين- و إن قالوا بتساوى ذاته بالنسبه إلى الأزمنه و حدوث تعلقه أو فعله فى زمان معين فقد قالوا بقدمه ذاتا و وقعوا فيما هربوا منه، س ره

٢- لا يقال هذا يتم لو انعكس الموجبه الكليه كنفسها لأن المسلم قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه أى كل أزلى أبدى لأنا نقول أولا- صحه هذا من باب مبرهنيه كل من القاعدتين لا- من باب الانعكاس و الاكتفاء بأن الأصل إذا كان صادقا كان العكس صادقا- فهذا نظير قولهم كل مجرد عاقل و كل عاقل مجرد و غير ذلك و ثانيا أنه إن كان من باب الانعكاس فهو عكس نقيض لقوله كل كائن فاسد، س ره

الحدوث روحانیه البقاء و علی مذهب القوم من أن النفس حادثه مع الماده لا فی الماده.

و أما عن (۱) الثانی فبأن النفوس المفارقه و إن کانت غیر متناهیه لکنها لیست مرتبه لا ترتبا طبیعیا و لا وضعیا و البرهان الدال علی استحاله اللاتناهی فی الأعداد- إنما ینهض لو کانت مترتبه مجتمعه و إلا فلم یقم علی استحالته برهان.

و أما عن الثالث فالنفس الإنسانیه من حیث ذاتها المجرده غیر کائنه و لا فاسده- و أما من جهه ما یقع تحت الکون فهی فاسده أیضا کما أنها کائنه.

و أما حجج القائلین بحدوث النفوس

فمنها أنها لو کانت موجوده قبل الأبدان

اشاره

فإما أن کانت واحده أو کثیره فإن کانت واحده فإما أن تتکثر عند التعلق أو لا تتکثر فإن لم تتکثر کانت النفس الواحده نفسا لکل بدن و لو کان کذلک لکان ما علمه إنسان علمه کل إنسان و ما جهله إنسان جهله کل إنسان و ذلک محال و إن تکثرت فما لا ماده له- لا یقبل الانقسام و التجزئه و إن کانت قبل البدن متکثره فلا بد و أن یمتاز کل واحد منها عن صاحبه إما بالماهیه أو لوازمها أو عوارضها و الأول و الثانی محالان لأن النفوس الإنسانیه متحده بالنوع فیتساوی جمیع أفرادها فی جمیع الذاتیات و لوازمها- فلا یمکن وقوع الامتیاز بها و أما العوارض اللاحقه فحدوثها إنما یکون بسبب الماده و ما فیها و ماده النفس بوجه هی البدن و قبل البدن لا ماده فلا یمکن أن یکون هناک عوارض مختلفه فثبت أنه یمتنع وجود النفس قبل البدن لا علی نعت الاتحاد و لا علی نعت الکثره- فإذن القول بقدمها باطل

و اعترض صاحب الملخص علی هذه الحجه بوجوه

أحدها أنه لم لا یجوز أن یقال إنها کانت قبل الأبدان واحده ثم تکثرت

و لیس لقائل أن یقول کل ما کان واحدا و کان مع ذلک قابلا للانقسام فکانت وحدته اتصالیه فکانت جسما لأنا نقول ممنوع أن کل ما وحدته اتصالیه فإنه قابل للانقسام و لیس

۱- أقول لم یجعل المستدل المحذور التسلسل حتی یجاب بهذا بل جعل المحذور التناقض من حیث إنها بالنظر إلی الأبدان الغیر المتناهیه غیر متناهیه و بالنظر إلی قبول الزیاده و النقصان متناهیه و إن کان هذا أیضا مجابا بمنع قول المستدل کلما یقبل الزیاده

و النقصان فهو متناه، س ره

بمسلم أن كل قابل للانقسام فوحدته اتصاليه لأن الموجبه (١) الكليه لا تنعكس كنفسها.

الثانى سلمنا أن النفوس كانت متكثره قبل الأبدان

الثانى (٢) سلمنا أن النفوس كانت متكثره قبل الأبدان

لكن لم قلتم بأنه لا بد و أن يختص كل منها بصفه مميزه لأنه لو كان التميز لأجل الاختصاص بأمر ما لكان ذلك الأمر أيضا متميزا عن غيره فإما أن يكون تميزه عن غيره بما به تميزه عن غيره فيلزم الدور أو بشى ء ثالث فيلزم التسلسل و لأن المميز لا يختص بشى ء بعينه إلا بعد تميزه عن غيره فلو كان تميز الشى ء عن غيره باختصاصه بشى ء لزم الدور.

الثالث سلمنا أنه لا بد فى الأمور المتكثره من مميز

فلم لا يجوز أن يكون المميز صفه ذاتيه و بيانه بما بيناه من اختلاف النفوس بالنوع.

الرابع سلمنا أنه لا يتميز النفوس بشى ء من المقولات

فلم لا يجوز أن يتميز بشى ء من العوارض قولكم العوارض بسبب الماده و الماده هى البدن و قبل البدن لا بدن فنقول لم لا يجوز أن يكون النفس المتعلقه ببدن كانت قبل البدن متعلقه ببدن آخر- و كذلك قبل كل بدن ببدن آخر لا إلى نهايه و لا ينقطع هذه المطالبه إلا بإبطال التناسخ فإذن الحجه المذكوره فى إثبات حدوث الأرواح مبنيه على إبطال التناسخ- لكن الحكماء الذين أبطلوا التناسخ بنوا إبطالها على حدوث الأرواح حيث قالوا- لو جاز انتقال النفس من بدن إلى آخر لكان لبدن واحد نفسان لأن النفوس لا يحدث

١- أقول لا يلزم ادعاء الكليه بل المراد كل قابل للانقسام إلى الموجودات الحقيقيه- و يكون المقسم واحدا حقيقيا فوحدته اتصاليه فالنوع القابل للانقسام إلى الجنس و الفصل- و إلى الماهيه و الوجود و إلى الماده و الصوره خارج و كذا الهيئه الاجتماعيه اعتباريه فى المجموع المنقسم إلى الآحاد و معلوم أن النفوس ليس إحداها جنسا و الأخرى فصلا أو إحداها ماده و الأخرى صوره أو إحداها ماهيه و الأخرى وجودا أو عددا أو هيئه اعتباريه حتى يكون انقسام النفس من هذا القبيل لتعددها وجودا و اتحاد هذه و لغير ذلك فبقى أن يكون كالمتصل، س ره

٢- أقول لا اختصاص لهذا الكلام بهذا المقام بل يجرى فى كل تميز كما سيقول المصنف و الجواب أن التميز فى أى موضع يقع لا يدور و لا يتسلسل بل ينتهى إلى التميز الذاتى و الذاتى لا يعلل و فيما نحن فيه إن أسند إلى الذاتى اختلفت النفوس بالنوع- و لو التزم هذا رجع إلى منعه الثالث الذى يتلو هذا، س ره

عن المبادی إلا بسبب استعداد البدن فإذا حدث بدن باستعداده فلا بد أن یحدث عن المبادی نفس متعلقه به فلو تعلقت به نفس أخری مستنسخه أیضا یلزم أن یجتمع لبدن واحد نفسان و هو محال فهذه حجتهم و هی مبنیه علی حدوث النفس و حدوثها مبتن علی إبطال التناسخ فیلزم الدور و لأجل ذلک تعجب صاحب المعتبر أبو البرکات البغدادی لما ذکر هذا السؤال من ذهول المتقدمین و غفلتهم فی مثل هذا المهم العظیم.

الخامس سلمنا أن النفوس لا تتناسخ

لکن لم لا- یجوز أن تکون قبل الأبدان- موصوفه بعوارض تمیز بعضها عن بعض ثم یکون عروض عارض بسبب عارض آخر قبله- لا إلی نهایه.

السادس المعارضه و هی أن النفوس بعد المفارقه لا یکون تمایزها بالماهیه و لوازمها

و إنما یکون بالعوارض لکن النفوس الهیولانیه التی لم یکتسب شیئا من العوارض إذا فارقت الأبدان لا یکون فیها شی ء من العوارض إلا- مجرد ذاتها التی کانت قبل ذلک- متعلقه بأبدان متغایره فإن کفی (۱) هذا القدر فی وقوع التمایز فکفی أیضا کونها بحیث یحدث لها بعد ذلک التعلق بأبدان متمایزه.

و لیس لأحد أن یقول ما قاله الشیخ جوابا عن ذلک من أنها و إن لم تکتسب شیئا من الکمالات إلا أن لکل منها شعورا بهویته الخاصه و ذلک الشعور غیر حاصل للنفس الأخری.

لأنا نقول شعور الشی ء بذاته هو نفس ذاته علی ما ثبت فی باب العلم فلو (۲) اختلفا فی الشعور بذاتیهما لکانا مختلفین بذاتیهما و ذلک یبطل أصل الحجه.

۱- فیه أنه من ذا الذی یلتزم التمایز فی النفوس الهیولانیه المفروضه من القائلین بمادیه القوی بل بعرضیتها فهذه النفوس تصیر متحده إذ کما لا میز فی صرف الفعلیه کذلک لا میز فی صرف القوه إذ الأبدان المتمایزه لم تبق و القوی الجرمیه انتفت بانتفاء المحل- و إن قیل بتجرد الخیال و المتخیله و الوهم فالتمایز حاصل بالعوارض الإدراکیه الجزئیه- و إن لم تکتسب المعقولات الکلیه بل وقع الشک من بعض القدماء فی بقائها، س ره

۲- أقول مراده بالشعور بالذات الممیز الشعور الوهمی الممیز تمییزا وهمیا کالشعور- بکونها وضعیه جهتیه محدوده فی البدن لأن المفروض أنها لم تکتسب الکمالات العقلیه، س ره

و أيضا لو ثبت هذا القدر فى حصول الامتياز فلم لا يجوز أن يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالأبدان.

و الجواب أما عن الأول

فكل ذات واحده شخصيه موجوده إذا انقسمت و تكثرت بعد وحدتها فوجب أن يكون جزؤه مخالفا لكله ضروره أن الشى ء مع غيره ليس هو بعينه ذلك الشى ء لا مع غيره فتلك المخالفه فى الوجود إن كانت بالماهيه و لوازمها أى منشأ تعددها فى الوجود تخالفها بالماهيه فيلزم أن يكون تلك الأجزاء متمايزه دائما- لا فى وقت دون وقت فيكون ما فرضناه واحدا من هذه الأمور المتعلقه بالأبدان متكثره حينئذ و إن كانت مخالفتها لا بالماهيه و لا بلوازمها فيكون تعددها بعد اتفاقها النوعى- بالجزئيه و الكليه تخالفا فى المقدار فإن الجزئيه و الكليه إذا لم يكونا بحسب المعنى و المفهوم كانتا لا محاله بحسب عظم المقدار و صغره و إلا لم يكن إحداهما أولى بالكليه- و الآخر بالجزئيه دون العكس.

و أيضا (١) أجزاء الشى ء إذا كانت من جزئيات ماهيته كان ذلك الشى ء مقدارا أو ذا مقدار فيلزم أن تكون النفس مقدارا أو متقدرا و هو باطل.

و أيضا لو سلمنا كون الذات المجرده يمكن أن تنقسم بعد وحدتها بأجزاء مماثله لها بالماهيه أو مخالفه لها فيكون كل واحده من تعينات تلك الأجزاء إنما يحدث بعد التعلق بالأبدان فيكون كل واحده من تلك النفوس من حيث هى هى حادثه و ذلك هو المطلوب.

أقول بقى الكلام فى أن هذه النفوس المتعينه بهذه التعينات الحادثه الجوهريه- هل لها كينونه أخرى عقليه قبل وجود البدن كما أن لها عند استكمالها بالعقل بالفعل- كينونه أخرى عقليه تخالف كينونه النفوس الإنسانيه المتفقه النوع أم ليس لها قبل البدن نحو من الوجود أصلا فهذه مسأله يحتاج تحقيقها إلى استيناف بحث على نمط آخر- و ليس كل أحد مما يتسع ذوقه لإدراك هذا المشرب بل يشمئز عنه أكثر الطبائع اشمئزاز

١- هذا يتم لو انعكست الموجبه الكليه كنفسها فإن المسلم كلما كان الشى ء مقدارا- كان جزؤه جزئيا لا أن كلما كان جزؤه جزئيا كان مقدارا و لم يبرهن عليه أيضا، س ره

المزكوم لرائحه الورد.

و أما الجواب عن الثانى

فنقول إنه إشكال برأسه فى باب التميز بالعوارض قد أورده هذا المورد مع عظم شأنه فى غير هذا المقام و ما قدر على حله ثم حاول دفعه عن هذا المقام فقال هب أن الأمر كما قلتموه إلا أنا نعرف بالبداهه أن كل نوع من أنواع النفوس فإنها مقوله على أشخاص عديده لأنا بالضروره نعلم أن كل إنسان لا يجب أن يكون مخالفا لجميع الناس فى الماهيه و إذا وجد شخصان من نوع من النفوس فقد تمت الحجه.

أقول مفاد ما يدريك لعل هذه المعرفه من بداهه الوهم بعد أن أقيمت الحجه القويه عندك على أن الامتياز بالعوارض دون الذاتيات غير ممكن ثم لا يخفى (١) ما فى كلامه حيث جزم بالبداهه أولا أن كل نوع من أنواع النفوس مقوله على أشخاص عديده و علل هذا الجزم بقوله لا يجب أن يكون كل إنسان مخالفا لجميع الناس فى الماهيه.

و الذى صح أن يقال فى دفع هذا الإشكال هو أن المميز قد يكون ذاتيا للمتميز به عرضيا للأمر المشترك فيه و مثل هذا العروض ليس بحسب الوجود بل بحسب الماهيه كعروض الفصل لماهيه الجنس و عروض الوجود و التشخص لماهيه النوع فإن امتياز الإنسان عن الفرس مثلا بعد اشتراكهما فى الحيوانيه و لوازمها بالناطق و الناطق من عوارض ماهيه الحيوان ليس من ذاتياتها ثم عروضه لها لو كان بعد وجودها لكان متوقفا على تميزها و تحصلها بفصل آخر فيلزم التسلسل أو الدور لكن هذا العروض- إنما يكون فى ظرف التحليل العقلى دون ظرف الوجود الخارجى الذى يتحد فيه الجنس و الفصل بوجود واحد فلا (٢) يلزم أن يكون تميز المميز الفصلى للنوع الذى يتميز

١- أما أولا فلأن التعليل ينافى البداهه إلا أن يحمل على المنبه و أما ثانيا فلأنه ينبغى أن يقال يجب أن لا يكون مخالفا إلخ و أما ثالثا فلأن التعليل أخص لمكان الاختصاص بالإنسان و المعلل أعم لعموم كل نوع من أنواع النفوس فالأولى أن يقال- كل صنف من أصناف النفوس، س ره

٢- هذا من أوله إلى آخره جواب عن قول الإمام و لأن المميز لا يختص بشى ء بعينه إلا بعد تميزه عن غيره إلخ و لم يتعرض لجواب لزوم الدور و التسلسل و لا يخرج أيضا من هذا جوابه لأن الحيوان إذا امتاز بفصوله التى لم يباينه فى الوجود تطرق المطالبه بالمميز لها أيضا بل جوابه أنه إذا امتازت أشياء بمميزات فامتياز تلك المميزات بأنفسها أو انتهت إليها فإذا امتاز الجسم الأسود و الأبيض بالسواد و البياض فامتياز السواد و البياض و اختلافهما بنفسهما فإنه كما أنه ما جعل الجاعل السواد سوادا و البياض بياضا- كذلك ما جعل السواد و البياض مختلفين فإنه ذاتى لا يعلل و من هذا القبيل اختلاف الوجود باختلاف الموضوعات التى هى الماهيات نعم هذه الاختلافات مجعوله بالعرض- لمجعوليه ملزوماتها إن كانت الملزومات مجعوله بالذات و أما إن كانت الملزومات لا مجعوله كانت هى أيضا لا مجعوله فلا جعل بالعرض أيضا كاختلاف مفاهيم أسمائه و صفاته تعالى، س ره

به عن سائر الأنواع المشاركه له فی ماهیه الجنس متوقفا علی تمیز هذا النوع فی نفسه أولا لأن الفصل محصل للجنس مقدم علیه وجودا و إن تأخر عنه ماهیه کالحال بین الوجود و الماهیه و هکذا الأمر فی الممیزات الشخصیه لأفراد النوع الواحد إذ التشخص عندنا بنحو الوجود و الوجود متقدم علی الماهیه فی العین نحوا آخر من التقدم و زیادته علیها إنما هی بحسب التصور کما بین مرارا

و أما الجواب عن الثالث

فسنبین أن النفوس البشریه متحده نوعا من حیث وجودها التعلقی الطبیعی قبل خروج عقولها الهیولانیه من القوه إلی الفعل و البرهان (۱) قائم- علی أن القوی المتعلقه بالأجسام الکائنه الفاسده لا یمکن أن یکون نوعها منحصرا فی فرد لقصور جوهرها عن التمام و عدم احتمال واحد شخصی منها البقاء الأبدی لما مر أن القوی الجسمانیه متناهیه الأفعال و الانفعالات.

و أما عن الرابع

فلما سیظهر لک بطلان التناسخ لا بوجه یتوقف بیانه علی حدوث النفوس بل من جهه إثبات الغایات.

و أما عن الخامس

فلأن العوارض المتسابقه فی الزمان المتوارده علی ذات واحده- لا یمکن أن یکون ورودها إلا بأسباب عائده إلی القابل من جهه حرکاته الاستعدادیه

۱- أی البرهان اللمی المأخوذ من العله الغائیه فإن حاصل ما ذکره أن غایه تکثر النوع المنتشر الأفراد انحفاظ النوع بتعاقب الأفراد و انتشارها لقصور ماده الکائنات عن الدیمومه الشخصیه بخلاف العقول و السماء و السماوی، س ره

التی لا تکون إلا فی ماده جسمانیه و قبل الأبدان لا یکون للنفوس استعدادات جسمانیه یقبل بها صفات متعاقبه یتخصص بسبب سابقها بلاحقها و هکذا لا إلی بدایه.

و أما عن السادس

فلأن النفوس الهیولانیه یتمیز بعضها عن بعض بلواحق حاصله لها بسبب الماده لأن النفوس جسمانیه الحدوث حکمها حکم الصور و الطبائع المادیه المتکثره بسبب ممیزات جسمانیه ثم یلزم تعین کل منها بوجودها الخاص و هو عین شعورها بذاتها و ذلک الذی (۱) یستمر استمرارا ثانیا مع ضرب من التجدد الوجودی- فلا جرم یبقی الامتیاز بینها دائما و إن حصل لکل منها تفاوت وجودی بحسب تجوهرها من أول تکونها إلی غایه کمالها الجوهری فالحاصل أن الامتیاز فی أفراد نوع واحد- لا بد و أن یکون أولا بشی ء خارج عن الماهیه و لوازمها و ذلک لا یکون إلا من عوارض الماده فالنفوس التی بعد الأبدان یتصور بینها التکثر و الامتیاز الحاصل لها حین تلبسها بالأبدان ثم یستصحب (۲) حکم ذلک فیها بعد الأبدان لبقاء أثر التمیز فیها و لو بالتبع- و أما النفوس التی قبل الأبدان فلا یمکن فیها ذلک التمیز لا بالذات و لا بالعرض بحسب التبعیه و قد ثبت (۳) أن قبل عالم الحرکات و الاتفاقات لا یمکن عروض مخصص خارجی و ممیز عرضی مفارق فلیس هناک امتیاز بالعوارض بعد اتفاق فی الماهیه و الحقیقه فهذا ما یمکن أن یتکلف فی تقریر هذه الحجه.

حجه أخری علی حدوث النفس

اشاره

ذکرها أبو البرکات فقال لو کانت النفس موجوده قبل البدن لکانت إما متعلقه بأبدان أخری أو غیر متعلقه بأبدان أخری و باطل أن تکون

۱- التجدد باعتبار الحرکه الجوهریه و الاستمرار و الثبات باعتبار الأصل المحفوظ- من الموضوع الباقی من أول الحرکه إلی آخرها أو التجدد باعتبار وجه النفس و الثبات باعتبار وجه الله تعالی أو الثبات باعتبار أن الوجود هو التشخص و التجدد باعتبار أن المعتبر فیه الوجود مع عرض کعرض الأمزجه کما قال قدس سره فی أمارات التشخص أو کما أن الفعلیه فی الهیولی عین القوه کذلک البقاء فی المتجددات عین التجدد، س ره

۲- فالنفوس فی التمثیل کمیاه عذبه اکتسبت طعوما و روائح فی أوعیه ملطخه بأدهان و دبس و خل و خمر أو طیبه بعد انکسارها، س ره

۳- قد مر فی السفر الأول أنهم یعبرون کثیرا ما عن لحوق الأعراض الغریبه المفارقه للماهیه بالاتفاق إذ لیست معتبره فی قوام ذاتها و لا باقتضاء من قبل ذاتها، س ره

متعلقه بها لأن ذلک قول بالتناسخ ثم إنه أبطل التناسخ بحجه ذکرها المتکلمون من أن أنفسنا لو کانت فی بدن آخر لکنا نعلم الآن شیئا من تلک الأحوال التی مضت علینا- و نتذکر أنا کنا فی بدن آخر و علی حاله أخری فلما لم نتذکر شیئا منها علمنا أنا ما کنا موجودین فی بدن آخر و باطل أن لا یکون متعلقه ببدن آخر لأنها حینئذ تکون معطله و لا تعطل فی الطبیعه

و هذه الحجه ضعیفه بوجوه

الأول أن الحجه التی أوردها فی بطلان التناسخ

الذی هو مبنی هذا الدلیل ضعیفه- لجواز أن لا یکون شیء من الأحوال و العلوم السابقه محفوظه فی الذاکره بل تکون منمحیه (۱) بانمحاء المدارک و تبدل القوی و المشاعر اللهم إلا أن تکون الآثار الباقیه- من باب أمور استعدادیه و لهذا تتفاوت النفوس فی الاستعدادات و تتخالف فی الذکاء و البلاده و قبول التعالیم و اکتساب الملکات و غیرها.

الثانی أن التعطیل إنما یلزم إن کانت النفوس موجوده قبل الأبدان

بما هی نفوس و لیست متعلقه بالأبدان و أما إذا کانت لها نشأه أخری و نحو آخر من الوجود فوق کونها نفسا کالعقل أو دون النفسیه کالطبیعه و ما یجری مجراها فلم یلزم تعطیل.

الثالث أنها یجوز أن تکون موجوده

الثالث (۲) أنها یجوز أن تکون موجوده

قبل هذه الأبدان فی عالم آخر متعلقه

۱- فإن المدارک الجزئیه عندهم مادیه فإذا انحلت المدارک فانمحت مدرکاتها- و الباقی إنما هو النفس المدرکه للکلیات و لکن ذلک الانمحاء یختص بالمدرکات الجزئیه- و لا یشمل الکلیات لتجردها و بقائها ببقاء النفس و یمکن أن یقال من قبلهم أن النفوس المدرکه للکلیات الحقیقیه التی صارت عقولا بالفعل لا یجوزون نسخها کما سیجیء أنها ترتقی إلی عالم النور و المستنسخه لا- تدرک الکلیات و لو أدرکوها لکانت مشوبه بالصور الجزئیه الخیالیه فکلما هی من باب الفعلیات لا تبقی إلا ما هی من باب الاستعدادات، س ره

۲- الظاهر أن قوله عنصریه کانت أو فلکیه تعمیم للأجساد الطبیعیه و حینئذ یعود الإشکال إلی منع أن یکون البدن السابق علی هذا البدن من سنخ أبدان هذا العالم الطبیعی بل من الجائز أن یکون النفس متعلقه ببدن موجود فی عالم غیر هذا العالم الطبیعی-

مغايره نوعيه هـذا فيرد عليه أن هـذا مما أبطله فى الإلهيات حين البحث عن وحـده عالم الأجسام و إن أريـد بما ذكره من البـدن البـدن المثـالى بسـبق المثـال على المـاده ورد عليه أن تعلق النفس ببـدنها المثـالى من قبيـل تعلق الفاعـل بفعله و ليس من التعلق التدبيرى فى شى ء، ط مد

بأبدان (۱) آخر غير الأجساد الطبيعيه عنصريه كانت أو فلكيه فإن استحاله التناسخ- إنما يقام عليها البرهان إذا كان عباره عن تردد النفوس و الأرواح فى هذا العالم من بدن مادى آخر على سبيل الاستعداد و تهيؤ المواد كما يظهر من برهان استحالته حسب ما أصلناه كما سيجى ء ذكره إن شاء الله تعالى

۱- فيه أنه لو تم لورد على الدليل الأول الذى من القوم و الجواب فى الموضعين- أن الصور المثاليه التى فى القوس النزولى غير التى فى القوس الصعودى فإن هذه لوازم الأعمال و الحركات و تلك قبل دار العمل و الحركه و التعلق للترقى و لا يجوز بها الترقى- إذ ليس لها ماده تصحح الاستعداد و الحركه و الاستكمال و أيضا الصور الطبيعيه المتعلقه للنفوس سبب تخصص النفوس بها المواد و هناك لا ماده فيلزم التخصيص بلا مخصص فى كون نفس ذات صوره مقداريه طويله و أخرى ذات صوره مقداريه قصيره و كذا فى المبيضه أو المسوده أو الصبيحه أو غيرها فليعلم أن الصور فى السلسله النزوليه متعلقات بالنفوس لا النفوس بالصور فهى هناك كإظلال للنفوس و النفوس ذات الأظله و لكن بما هى واحده وحده حقه ظليه أعنى بما هى ذوات كينونه عقليه كليه أو لاهوتيه بسيطه و المصنف قدس سره هنا بصدد المنع لكلام ذلك المتكلم. إن قلت الصور المثاليه فى عالم الذر كثيره أفرادا فكيف قولهم التكثر الأفرادى مع الوحده النوعيه إنما هو بالماده و لواحقها و لا ماده هناك. قلت الصور هناك موجوده بوجود واحد هو وجود الله و وجود علمه القدرى لا- بوجود أنفسها كالصور التى فى خيالك من نوع واحد و يراد فى قولهم التكثر الأفرادى التكثر الوجودى و ذلك عند كون أفراد النوع موجوده بوجوداتها المختصه بها و هذا إنما هو فى هذا العالم الطبيعى الغاسق المثار للغفله و فى هذه القريه الظالم أهلها و قد مر معنى نقض العهد و تبديل بلى بلا فلا تغفل إن كنت أهلا فتكثر الصور التى من نوع واحد- و تميزها هناك إنما هو بالماهيات الشخصيه التى قد يقال لها الهويات و تشخص الصوره هناك يراد به التميز لفقد وجودها الخاص و لا نفوس جزئيه لها و حياتها و إدراكها بالله تعالى نعم الصور المثاليه التى فى البرزخ و الغيب المحالى إنما هى حياتها بنفوس متكثره كما ذكروا فى المنطقيات أن النفس الناطقه نوع منتشر الأفراد الغير المتناهيه المجتمعه الوجود بالفعل و ذلك التكثر فى النوعين أى المعنى و الصوره بالمواد السابقه و الأبدان الخاليه لا الحاليه لبقاء الهيئات و الملكات المكتسبه فيها فهناك أيضا تكثر وجودى إلا فى أرواح متحده لأهل الصفاء ۳۴۲ كما قال المولوى المعنوى- ٭ متحد بوديم و يكجوهر همه إلى أن قال- ٭ كنگره ويران كنيد از منجنيق تا رود فرق از ميان اين فريق ، س ره

فصل (۳) فی إیضاح القول فی هذه المسأله المهمه و تعقیب ما ذکروه و هدم ما أصلوه

اعلم أن هذه المسأله دقیقه المسلک بعیده الغور

و لذلک وقع الاختلاف بین الفلاسفه السابقین فی بابها و وجه ذلک أن النفس الإنسانیه لیس لها مقام معلوم فی الهویه و لا لها درجه معینه فی الوجود کسائر الموجودات الطبیعیه و النفسیه و العقلیه التی کل له مقام معلوم بل النفس الإنسانیه ذات مقامات و درجات متفاوته و لها نشآه سابقه و لاحقه- و لها فی کل مقام و عالم صوره أخری کما قیل

لقد (۱) صار قلبی قابلا کل صوره

فمرعی لغزلان و دیرا لرهبان

و ما هذا شأنه صعب إدراک حقیقته و عسر فهم هویته و الذی أدرکه القوم من حقیقه النفس لیس إلا ما لزم وجودها من جهه البدن و عوارضه الإدراکیه و التحریکیه و لم یتفطنوا من أحوالها إلا من جهه ما یلحقها من الإدراک و التحریک و هذان الأمران مما اشترک

۱- أی للطافته و سذاجته من الألوان یتصور بکل صوره یتوجه إلیها سواء کانت من الصور المترتبه الطولیه الحاصله له بالحرکه الجوهریه و العرضیه أو من الصور الذهنیه الغیر المترتبه ترتیبا طبیعیا فمرعی لغزلان باعتبار النشأه السابقه الحیوانیه و دیرا لرهبان باعتبار النشأه اللاحقه العقلیه أو الأول حین کون خیاله مصروفا فی أمتعه الدنیا- من الأنعام و الحرث و غیرهما و الثانی عند کونه متذکرا لله تعالی و ملائکته المقربین و أخیاره الأنجبین و التعبیر بالغزال لکونه وحشیا إشاره إلی أن شهواته ما لم تنکسر- کحیوانات وحشیه غیر مرتاضه و لا معلمه لکن یمکن أن یکون القلب مرعی للحیوانات الإنسیه بکونها مقهوره مسخره تحت إشاره العقل متوجه إلیها لله تعالی بل یمکن تخلیصه بذبح الحیوانیه هدیا فی سبیل الله إِنَّ اللَّهَ اشْتَری مِنَ الْمُؤْمِنِینَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّهَ و یمکن أن یراد أنه قد یصیر القلب مرعی للحبائب الغزلان العیون الحسان الوجوه، س ره

فيهما جميع الحيوانات و أما ما أدرك منها أزيد من ذلك و هو تجردها و بقاؤها بعد انقطاع تصرفها عن هذا البدن فإنما عرف ذلك من كونها محل العلوم و أن العلم لا ينقسم و محل غير المنقسم غير منقسم فالنفس بسيطه الذات و كل بسيطه الذات غير قابل للفناء- و إلا لزم تركبه من قوه الوجود و العدم و فعليه الوجود و العدم هذا خلف هذا غايه عرفانهم بالنفس أو ما يقرب من هذا و من ظن أنه بهذا القدر عرف حقيقه النفس فقد استسمن ذا ورم- و من اقتصر فى معرفه النفس على هذا القدر فيرد عليه إشكالات كثيره لا يمكنها التفصى عنها- منها أن كونها (۱) بسيطه الذات ينافى حدوثها.

و منها أن كونها روحانيه الحقيقه عقليه يناقض تعلقها بالبدن و انفعالاتها البدنيه- كالصحه و المرض و اللذه و الألم الجسمانيين.

و منها أن بساطتها و تجردها عن الماده ينافى تكثرها بالعدد حسب تكثر الأبدان- و مما يلزم هؤلاء القوم المنكرين لكون النفس متطوره فى الأطوار منقلبه فى الشئون الحسيه و الخياليه و العقليه أن كل نفس من لدن أول تعلقها بالبدن و حدوثها إلى أقصى مراتب تجردها و عاقليتها و معقوليتها شى ء واحد و جوهر واحد واقع تحت ماهيه نوعيه إنسانيه- كوقوع الإنسان تحت ماهيه جنسيه حيوانيه.

و أقول هاهنا دقيقه أخرى فيما يلزم هؤلاء القوم و هو أنهم معترفون بأن النفس (۲) فصل اشتقاقى مقوم لماهيه النوع المركب منها و من الجسد فى الخارج كالحساسه للحيوان- و الناطقه للإنسان و قائلون (۳) بأن الجنس و الفصل بإزاء الماده و الصوره فى المركبات الطبيعيه و قائلون أيضا إن الفصل المحصل لماهيه النوع محصل لوجود جنسه و إن

۱- هذه الوجوه الأربعه وجوه ضعيفه للقائلين بتجرد النفس فى أول حدوثها فعليهم أن يجيبوا عنها و قد تقدم فى بعض المباحث السابقه التعرض لها فالأولى أن يعتمدوا فى إثبات كون النفس جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء على غيرها، ط مد

۲- و هو الفصل الحقيقى الذى هو مبدأ الفصل المنطقى فالاشتقاقى منسوب إلى المشتق منه أى المأخوذ منه و المشتق هو المنطقى، س ره

۳- أى الجنس و الفصل المنطقى بإزائهما و إلا فالجنس الحقيقى و الفصل الاشتقاقى عينهما بل الأولان أيضا عينهما و التفاوت باعتبار أخذهما لا بشرط و بشرط لا كما قرر فى محله، س ره

کون الجنس عرضا بالقیاس إلی الفصل المقسم لیس معناه أنه من عوارضه الخارجیه له- التی یمکن تصور انفکاکه عنها بحسب الواقع بـل إنما معناه کونه من العوارض التحلیلیه- التی لا یتصور الانفکاک بین العارض و المعروض فی هـذا النحو من العروض إلا بضـرب من الاعتبار الذهنی فإذا تقرر هذا فنقول لو لـم یکن للجوهر النفسانی الإنسـی حرکه جوهریه و اسـتحاله ذاتیه لزم (۱) کونه دائما متحـد الوجود بالجسم النامی الحساس لأن النفس مبدأ فصل النوع الإنسانی أعنی مفهوم الناطق الذی هو من الفصول المنطقیه و کذا الحساس للحیوان بإزاء النفس الحساسه التی هی من الفصول الاشتقاقیه بعینها هی الصور النوعیه للأجسام الطبیعیه و تلـک الصور کالنـاطقه و الفصول الاشـتقاقیه بمـا هی فصول لاـ بما هی صور یحمل علیها الجسم بما هو جنس و إن لم یحمل علیها بما هو ماده فعلی رأیهم یلزم کون النفس جسـما بأحـد الوجهین المـذکورین مع أنهم قائلون بتجرد الناطقه حدوثا و بقاء لا کمـا ذهبنا إلیه من کونها جسـمانیه الحـدوث روحانیه البقاء فهـذا أحـد البراهین- علی ثبوت الاشـتداد فی مقوله الجوهر کما فی مقوله الکیف و الکم و به ینحل کثیر

۱- بمقتضـی قـولهم الأـول إن الجنس و الفصـل بـإزاء المـاده و الصوره و الجنس و الفصـل من الأـجزاء المحموله و الحمـل هو الاتحاد فی الوجود و بمقتضـی قولهم الثانی- إن الفصل محصل الجنس و إن الجنس من عوارض الماهیه للفصل لا من عوارض الوجود له فهو من العوارض الغیر المتأخره فی الوجود فلزم الاتحاد أیضا. إن قیل لا اختصاص لهذا اللازم بنفی الحرکه الجوهریه لها إذ لو تحرکت جوهرا أیضا لزم الاتحاد بمقتضـی هـذه القواعد المقرره الممهده. قلنا علی تقدیر حرکتها الجوهریه ربما یؤدی إلی نفی المـاهیه المرکبه عنها بأن یکون صوره لـذاتها لا للماده بل تصـیر متحـده بالعقل الفعال بل ربما ینفی الماهیه عنها- ۳۴۵ کما قال قـدس سـره تبعا للشـیخ الإشـراقی إن العقول و النفوس أنوار ساذجه بلا ظلمه- و وجودات بسـیطه بلا ماهیه نعم لا نبالی بصـدق الجسم بـالمعنی الـذی هو جنس باعتبـار مـا کان أو باعتبار الجسم المثالی أو باعتبار وجـدان وجود الجسم بنحو أعلی أو باعتبـار کون الجسم موضوعـا لمعنی عام و هو روح المراتب کما فی الألفاظ المشترکه الأخری مثل القلم و اللوح و غیرهما کما حقق فی محله فافهم هذا کی ینفعک فی تحقیق المعاد الجسمانی- إن شاء الله تعالی، س ره

من الإشكالات الوارده فى حدوث النفس و بقائها بعد الطبيعه و الجمهور لعدم تفطنهم بهذا الأصل الذى بيناه فى هذا الموضع و قبل هذا بوجوه قطعيه أخرى تراهم (۱) تحيروا فى أحوال النفس و حدوثها و بقائها و تجردها و تعلقها حتى أنكر بعضهم تجردها- و بعضهم بقاءها بعد البدن و بعضهم قال بتناسخ الأرواح و أما الراسخون فى العلم- الجامعون بين النظر و البرهان و بين الكشف و الوجدان فعندهم (۲) إن للنفس شئونا و أطوارا كثيره و لها مع بساطتها أكوان وجوديه بعضها قبل الطبيعه و بعضها مع الطبيعه و بعضها بعد الطبيعه و رأوا أن النفوس الإنسانيه موجوده قبل الأبدان بحسب

۱- فإنها كيف تحدث فى وقت معين و نسبه المجرد إلى جميع الأوقات واحده- ثم كيف تحدث و لا حامل حدوث لها كما مر و إن قالوا بحدوث تعلقها فتكون ذاتها قديمه- و أتباع أرسطاطاليس لا يقولون به و تحيروا فى بقائها فإنها حادثه و كل كائن فاسد- و كل ما ليس بفاسد ليس بكائن و فى تجردها إذ كما أن حدوث المجرد مشكل كذلك تجرد الحادث مشكل و فى تعلقها إذ المجرد كيف يكون محصورا فى علاقه جسم محدود، س ره

۲- كلها ذاتيه ففى مقام طبع و فى مقام نفس و فى مقام عقل و فى مقام فانيه عن هذه كلها باقيه بالله كما أخبر صاحب مقام لى مع الله عن نفسه ص فإذا قد خلقها الله أطوارا. فإن قلت إنها حادثه ذاتا فى مقام صدقت و إن قلت حادثه تعلقا و أردت بالتعلق وجودها الطبيعى الذاتى لا الإضافه كما مر غير مره أن تعلقها بالبدن ليس كتعلق صاحب الدكان بدكانه صدقت و إن قلت إنها قديمه ذاتا باعتبار العقل النازله هى منه و أنه تمامها و كمالها- بل باعتبار انقلابها إلى العقل المجرد الذى كل الأزمنه و الزمانيات بالنسبه إليه كالآن صدقت كما أنه بهذا الاعتبار إن قلت إنها باقيه ببقائه بل ببقاء الله صدقت و إن قلت إنها غير باقيه بل زائله سياله باعتبار حركتها الجوهريه صدقت و إن قلت بهذه الاعتبارات إنها جسمانيه بل جسم و روحانيه بل روح صدقت فما أعجب حال هذا المعجون و طائر بوقلمون الذى هو هيكل التوحيد و برزخ التكثير و التفريد ۳۴۶ و نعم ما قال الشيخ فريد الدين العطار-ء جزو كل شد چون فرو شد جان بجسم كس نسازد زين عجايب تر طلسم جسم و جان پاك با هم يار شد آدمى اعجوبه اسرار شد ، س ره

کمال (۱) علتها و سببها و السبب الکامل یلزم المسبب معها فالنفس موجوده مع سببها لأن سببها کامل الذات تام الإفاده و ما هو کذلک لا ینفک عنه مسببه لکن تصرفها فی البدن- موقوف علی استعداد مخصوص و شروط معینه و معلوم أن النفس حادثه عند تمام استعداد البدن و باقیه بعد البدن إذا استکملت و لیس ذلک إلا لأن سببها یبقی أبد الدهر فإذا حصل لک علم یقینی بوجود سببها قبل البدن و علمت معنی السببیه و المسببیه و أن السبب (۲) الذاتی هو تمام المسبب و غایته حصل لک علم بکونها موجوده قبل البدن بحسب کمال وجودها و غنائها و الذی یتوقف علی البدن هو بعض نشآتها و یکون استعداد البدن شرطا لوجود هذه النشأه الدنیه و الطبیعه الکونیه و هی جهه فقرها و حاجتها و إمکانها و نقصها لا جهه وجوبها و غنائها و تمامها و لو کان البدن شرطا لکمال هویتها و تمام وجودها کما فی (۳) سائر الحیوانات و النباتات کان زوال البدن موجبا لزوالها- کما یلزم أن ینعدم بعدم الآله و فساد المزاج البدنی تصرف الصانع و عمله المحتاج إلی الآله کسائر القوی المادیه الداثره الفاسده المتجدده الزائله و البرهان قائم علی أن للنفس قوه عقلیه تتصرف فی العقلیات بذاتها لا باستعمال آله و هی کمالها الذاتی و جهه غنائها عن البدن و سائر الأجسام فهی بکمالها السببی خارجه عن عالم الأکوان المتجدده.

فالحق أن النفس الإنسانیه جسمانیه الحدوث و التصرف روحانیه البقاء و التعقل

فتصرفها فی الأجسام جسمانی و تعقلها لذاتها و ذات جاعلها روحانی و أما العقول المفارقه- فهی روحانیه الذات و الفعل جمیعا و الطبائع جسمانیه الذات و الفعل جمیعا فلکل من تلک الجواهر مقام معلوم بخلاف النفس الإنسانیه و لهذا حکمنا بتطورها فی الأطوار- إذ لیس تصرفها فی البدن کتصرف المفارقات فی الأجسام لأنها بذاتها مباشره للتحریک

۱- الإضافه بیانیه فإن العله کمال المعلول، س ره

۲- . ۳۴۷ کما قال أرسطاطالیس إن ما هو و لم هو فی کثیر من الأشیاء واحد- و المجردات من ذلک الکثیرفعند إحکامک و إتقانک هذه القواعد لا یبقی لک ریب بکینونه النفس قبل البدن لأن شیئیه الشی ء بتمامه لا بنقصه، س ره

۳- لا یخلو عن مساهله فإن الحیوان بل النبات بناء علی الحرکه الجوهریه حالها حال الإنسان من غیر فرق فلا تغفل، ط مد

الجزئی و الإدراکات الجزئیه علی سبیل الانفعال و الاستکمال لا علی وجه الإفاضه و الإبداع.

و لنرجع إلی تتمه أقوال القوم و متمسکاتهم فی باب حدوث النفس الإنسانیه و قدمها

اشاره

و تزییف ما قالوه و هدم ما أصلوه أما احتجاجاتهم الباقیه علی الحدوث-

فمنها ما ذکره صاحب الکتاب المسمی بحکمه الإشراق

اشاره

فمنها ما ذکره (۱) صاحب الکتاب المسمی بحکمه الإشراق

من قوله و لیس هذا النور أی النفس الإنسانیه قبل البدن فإن لکل شخص إنسانی ذاتا تعلم نفسها و أحوالها الخفیه علی غیرها فلیست (۲) الأنوار المدبره الإنسیه واحده- و إلا ما علم واحد کان معلوما للجمیع و لیس کذلک فقبل البدن إن کانت هذه الأنوار موجوده لا یتصور وحدتها فإنها لا تنقسم بعد ذلک إذ هی غیر متقدره و لا (۳) برزخیه أی جسمانیه حتی یمکن علیها الانقسام و لا یتصور تکثرها فإن هذه الأنوار المجرده قبل الصیاصی لا یمتاز بشده و ضعف إذ کل (۴) مرتبه من الشده و الضعف ما لا یحصی و لا

۱- الظاهر أن هذه الحجه هی الحجه الأولی المذکوره فی الفصل السابق و لا تختلف عنها إلا بزیاده الشده و الضعف فی البیان، ط مد

۲- أی فی عالم الماده ما دامت متعلقه بها فمهد أولا إثبات التکثر لیتفرع علیه انقسام المجرد إن کان فی عالم الإبداع واحدا فتکثر بعد النزول، س ره

۳- البرزخ فی اصطلاح حکمه الإشراق هو الجسم کما هو واضح لمن نظر إلیها- لا ما هو المشهور عند أهل الشرع و الذوق و غیرهما و هو المتوسط بین الأمرین ذو حظ من الجانبین کالمثل المعلقه، س ره

۴- . ۳۴۸ قال الشارح العلامه أی کل رتبه من الشده لها ما لا یحصی من النفوس لأنها غیر متناهیه و شده نوریتها متناهیه إذ فوقها الأنوار القاهره و هی أشد نوریه منها و إذا تناهت الشده دون النفوس لزم أن یکون بإزاء کل رتبه من الشده نفوس غیر متناهیه و إذا کان کذا فلا یمکن التمیز أصلا بین النفوس التی لکل رتبه ثم أورد بأنه لا یلزم من تناهی شده نوریه النفوس و انحصارها بین طرفی إفراط و تفریط أن لا یقبل الرتب الغیر المتناهیه کما لا یلزم من انحصار المزاج الإنسانی و غیره من الحیوانات بین طرفی إفراط و تفریط کون الأمزجه متناهیه بل هی غیر متناهیه مع انحصارها بین حاصرین- کذلک شده نوریه

النفوس يجوز أن يكون مع كونها متناهيه ذات رتب غير متناهيه كاشتمال زمان و خط متناهيين على آنات و نقط غير متناهيه و حينئذ يلزم أن يكون لكل رتبه من الشده نفس واحده لا نفوس و لا استحاله فيه فضلا عن كونها غير متناهيه- و دفع بأنه لقائل أن يفرق بين رتب الشده و بين نقط الخط و آحاد الأمزجه بأن الرتب على تقدير أزليه النفوس الغير المتناهيه يكون بالفعل بخلاف النقط و الأمزجه فإنها و إن أخرجت إلى الفعل غير متناهيه لكنها لم توجد معا و على هذا يلزم فى الرتب انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين و لا يلزم فى النقط و الأمزجه، س ره

عارض غریب فإنها لیست فی عالم الحرکات حینئذ فلما لم یکن کثرتها و لا وحدتها قبل تصرف الأبدان فلا یمکن وجودها.

أقول فیه نظر من وجوه

الأول أنه یرد علی إبطال الشق الثانی

أنا لا نسلم أنها متحده نوعا بمعنی أنها أفراد لنوع واحد متمایزه فی الوجود بل هی بأجزاء شی ء واحد وحده عقلیه أشبه منها بأفراد ماهیه واحده وحده نوعیه و المستند أن الجواهر العقلیه- عند بعض الفلاسفه الکاملین وجودات محضه بلا ماهیه و تلک (۱) الوجودات متفاوته بالأشد و الأضعف و معنی الأشد هو کون الوجود بحیث کأنه یشتمل علی أمثال ما فی الأضعف و یترتب علیه أضعاف ما یترتب علی الفرد الضعیف فهذه النفوس قبل نزولها فی الأبدان متمایزه بجهات (۲) و حیثیات عقلیه متقدمه علی أکوانها الطبیعیه بالذات

۱- حاصله أنه کما أن الجواهر العقلیه متفاوته بالشده و الضعف کذلک النفوس بل تفاوتها عین تفاوتها لأن الکینونه السابقه للنفوس هی بعینها کینونات الجواهر العقلیه، س ره

۲- إن قلت جعل التمیز أولا بالشده و الضعف بل بذواتها المختلفه کالوجودات و التشخصات الحقیقیه فإن الشده و الضعف کالتقدم و التأخر مقومات للوجودات و هاهنا بالجهات الفاعلیه فکیف التوفیق. قلت لا مخالفه بینهما فإن الوجودات النفسیه إذا کانت تمایزها بنفس ذواتها الوجودیه- و نفس ذواتها ناشئه من الجهات الفاعلیه فتمایزها ظلال تلک الجهات و بالحقیقه النفوس المتخالفه بحسب الباطن کینونتها قبل نزولها فی الأبدان کینونه الجواهر العقلیه و الجهات الفاعلیه أسماؤه تعالی و صفاته و یمکن أن یکون المراد بالجهات الفاعلیه أنفسها فإن المجردات جهات فاعلیته تعالی لما دونها و حیثیات إفادته لرقائقها فیکون بمنزله قولنا متمیزه بذواتها و التمیز بالجهات الفاعلیه و القابلیه فی عالم الصوره کعکسی إنسان و شجر فی المرآت الواحده و کعکوس الإنسان الواحد فی المراء المختلفه صغرا و کبرا و صفاء و کدوره و استقامه و اعوجاجا، س ره

لا بعوارض قابليه لاحقه لماهياتها و إليه الإشاره

بقوله ص: نحن السابقون اللاحقون

و قوله ص: كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين.

و الثانى أنه يرد على إبطال الشق الأول

أنا لا نسلم لزوم ما ذكرتم إن أريد بالإدراكات الإدراكات المتوقفه على الآلات و إن أريد بها الإدراكات الغير المتوقفه على الآلات فلزومه مسلم و لا نسلم عدم اشتراك الكل فيها أ لا ترى أنها اشتركت (۱) فى العلم (۲) بذواتها و فى إدراك كثير من الأوليات الغير المتوقفه على الآلات.

۱- فيه أن اشتراكها فى العلم بذاتها على ما يريده المورد هو اشتراكها فى مفهوم أن لها علما بذاتها و على ما يريده المستدل أن يكون كل نفس تدرك من ذاتها شخص ما يدركه غيرها بالعلم الحضورى و من البديهى أن ذلك غير مشترك بين النفوس، ط مد

۲- هكذا قال العلامه فى شرح حكمه الإشراق و المصنف فى حواشيها و الظاهر أنه مصادره على المطلوب لأن علمها بذواتها عين ذواتها لأنه حضورى فذواتها فى الواقع إن كانت متكثره مختلفه كانت علومها بذواتها كذلك و إن كانت واحده كان علمها كذلك مشتركا فيه اللهم إلا أن يحمل على العلم بمفهوم ذاتها علما حصوليا و حينئذ يكون من قبيل العلم بالأوليات و يمكن الجواب بأن المراد أن علمها الحضورى بذواتها واحد مشترك فيه بمعنى أن تلك الذات المعراه عن الغرائب المشار إليها فى كل واحده بأنا- المعلومه بحضورها بذاتها المعبر عنها بالعلم بذاتها واحده فإن تلك الذات الغير المغفول عنها للكل على كل حال واحده و تلك الحاله الوجدانيه الحاصله لزيد مثلا متفقه فى جميع بنى نوعه ثم إنه يمكن أن يترقى عن إدراك الأوليات و الذات و يقال هذه النفوس فى مقام العاقله واحده و لا سيما على القول باتحاد العاقل و المعقول فإن معقولها الكلى- كالبياض الكلى الصرف واحد و لو وجد فى ألف عقل و نفس إذ لا ميز فى صرف الشى ء- و هكذا فى باقى الكليات التصوريه و التصديقيه من العنوانات المطابقه لنفس الأمر- و لهذا كل من جاء من لدن آدم إلى الخاتم ص من أهل الحق دينهم واحد و اعتقادهم فارد قلوبهم كمراء متعاكسه متصوره كل بما فى الأخرى بعد ما ولت وجوهها شطر قبله واحده قال الله تعالى أُولئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُداهُمُ اقْتَدِهْ و فى الحديث: المؤمن مرآت المؤمن فكل يقول بتوحيده و صفاته العليا و أسمائه الحسنى على وتيره واحده و لو تراءى اختلاف ففى نشأه الصوره بحسب العبارات و فى الأسماع و كلامنا فى مقام التعقل و من لم يشترك معهم فى هذه المعارف فلأجل عدم تحقق الموضوع فيهم لا أن الموضوع متحقق و لكنه مختلف بل إن كنت ذا قلب متوقد- لدريت أن الصفات التى بشركه القوى أيضا لها جهه وحده و وفاق و إن كان لها جهه كثره و خلاف بالقوابل أو بشده و ضعف مع أن ما به الاختلاف فيهما عين ما به الاتفاق- فإن حاله البسط التى يحصل لك أو حاله القبض بعينهما مثل ما لأبناء نوعك بل حالات جوعك و عطشك و شبعك و ريك مثلا موافقه لما يحصل لأبناء جنسك فضلا عن أبناء نوعك- و هذا أحد وجوه

قول القائل كل شی ء فیه معنی کل شی ء، س ره

و لعلك تقول إذا اتحدت النفوس كان جميع الآلات لذات واحده فتكون تلك الذات مدركه لجميع المدركات بجميع الآلات فكان كل أحد منا يدرك ما يدركه الآخر فيدرك الكل أقول (۱) كلامنا فی اتحاد النفوس قبل الأبدان لا فی اتحادها عند التعلق بالأبدان

۱- هكذا فی حاشيته علی حكمه الإشراق أيضا أقول قد علمت أن كلام الشيخ الإشراقی فی اتحاد النفوس عند التعلق بالأبدان فينفی الاتحاد عند التعلق و يثبت التكثر حتی يفرع عليه أنها لو كانت قبل التعلق متحده ثم تكثرت بعده لزم التجزی و الانقسام- فإذا سلمتم التكثر عند التعلق تم كلامه و لا بحث لكم معه إلا أن يقال لما نفی الشيخ قدس سره الاتحاد عند التعلق مطلقا أراد المصنف قدس سره إثبات الاتحاد فی الجمله- عند التعلق الصوری حين صيرورتها روحانيات البقاء عند اتحادها بالعقل و فی مقام عقليتها بالفعل بحمل قبليه الأبدان فی كلامه علی القبليه الدهريه بقرينه قوله و فی النشأه العقليه تكون عند استكمالها متحده بالعقل المفارق و هذا القدر يكفی فی منع بعض مقدمات الشيخ قدس سره. و أيضا لم يسلم التكثر و لو قبل الاتحاد بمقام العقل فإن الاتحاد فی عالم الطبيعه- لا ينافی جهل بعض الأدراك الجزئيه لبعضها علی الآخر كما قال و الاتحاد بحسب كل نشأه إلخ و أنه كيف يقاس إلخ ۳۵۱ ثم إنه نقل عن العلامه الدوانی أنه قال فی شرح الهياكل- إن أريد بالحيثيه هاهنا التقييديه فلا يصح كونها من حيث تلك الآلات مدركه لكون المقيد بها من حيث هو مقيد أمر اعتباری و علی تقدير وجوده فيكون المقيد بكل آله غير المقيد بالآله الأخری بالذات لأن القيد فی الحيثيه التقييديه بمنزله الجزء فيكون المركب من الذات و كل قيد مغايرا للمركب منه و من قيد آخر تغايرا بالذات فتتغاير النفوس بالذات و قد فرضت متحده و إن أريد بالحيثيه التعليليه فلا- ينافی الاتحاد فی الإدراك ضروره أن الأفاعيل المختلفه لا ينافی وحده الفاعل و ذلك كالنفس تدرك المحسوسات المختلفه بآلات متغايره و مع ذلك هو المدرك لجميعها و أجاب المصنف قدس سره فی تلك الحاشيه بأنا نختار أن هذه الحيثيات تقييديه فكثرت النفوس المحيثه بها لا- علی وجه التركيب الاعتباری و لا- لأن تكون المقيد بها من حيث هو مقيد بها أمرا اعتباريا- بل المقيد بكل قيد أمر حقيقی متحد بقيده مغاير للمقيد بقيد آخر من جهه ذلك القيد- و اتحاده به. قوله فيتغاير النفوس بالذات. قلنا نعم و لكن فی نشأه الآلات البدنيه بحسب تقييدها الذاتی بتلك الآلات. و قوله و قد فرضت متحده. قلنا نعم و لكن لا فی هذه النشأه بل فی نشأه سابقه عقليه هی نشأه ما قبل الطبيعه- و هی بعينها نشأه ما بعد الطبيعه انتهی و هو مؤيد لما ذكرناه فتفطن، س ره

و الاتحاد بحسب كل نشأه يخالف الاتحاد بحسب نشأه أخرى و لا شبهه لأحد فى أن نشأه التعلق بالبدن غير نشأه التجرد عنه كيف و النفوس فى هذه النشأه البدنيه صارت بحيث ترتبط و يتأحد كل واحده منها بالبدن اتحادا طبيعيا يحصل منهما نوع طبيعى حيوانى و فى النشأه العقليه يكون عند استكمالها متحده بالعقل المفارق كما عليه أفضل الأقدمين فكيف يقاس اتحاد النفوس فى عالم العقل و الجمعيه باتحادها فى عالم الأبدان- و عالم التفرقه فى الجواز و عدمه و لو جاز اتحاد النفوس فى عالم الأبدان لجاز اتحاد الأبدان بعضها ببعض لأن البدن لا يتشخص إلا بالنفس و الحاصل أن إدراك الشى ء بآله متقوم بتلك الآله فإدراكات النفوس لما كانت بالآلات كانت مدركه من حيث تلك الآلات فلا يلزم أن يكون مدركاتها من حيث حصولها بآلات أخرى مدركه لذاتها من حيث ذاتها و لا- لذاتها من حيث لها آلات أخرى غير الآلات التى بها أدركت تلك الإدراكات و المدركات.

الثالث أن قوله لا يتصور وحدتها

لأنها لا- تنقسم بعد ذلك فيه أن الوحده تكون على وجوه شتى كالعقليه و النوعيه و العدديه و المقداريه و لكل وحده كثره تقابلها- و ليس كل وحده تقابلها كل كثره فإن موضوع الوحده العقليه قد يكون بعينه موضوع الكثره العدديه و كذا موضوع الواحد بالطبع قد يكون كثيرا بالأجزاء و قد علمت أيضا فيما سبق أن العقل البسيط كل الأشياء المعقوله فكذلك فيما نحن فيه فإن النزول من نشأه العقل إلى نشأه الأبدان يقتضى تكثير الواحد و الصعود من هذه النشأه

إلى نشأه العقل يقتضى توحيد الكثير و ليس تكثير الواحد و لا توحيد الكثير منحصرا فيما يتعلق بالمقادير و الأجرام كما ذكره حتى يلزم كون النفوس متقدره جرميه.

و منها أيضا ما ذكره فى ذلك الكتاب

و هو أنها لو كانت موجوده قبل الأبدان فلم يمنعها حجاب و لا شاغل عن عالم النور المحض و لا اتفاق و لا تغير فى ذلك العالم فتكون كامله فتصرفها فى البدن يقع ضائعا ثم لا أولويه لتخصيص بعضها ببدن و الاتفاقات إنما هى فى عالم الأجسام و ليس فى عالم النور المحض اتفاق يخصص ذلك الطرف و ما يقال إن المتصرفات فى الأبدان يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها كلام باطل إذ لا تجدد فيما ليس فى عالم الحركات و التعلقات.

أقول قد ذكرنا فى تعاليقنا على حكمه الإشراق جوابا عن هذه الحجه أن للنفوس (۱)كينونه فى عالم العقل و كينونه فى عالم الطبيعه و الحس و كينونتها هناك تخالف كينونتها هاهنا و هى و إن كانت هناك صافيه نقيه غير محتجبه و لا ممنوعه عن كمالها العقلى النوعى و لكن (۲) قد بقى لها كثير من الخيرات التى لا يمكن تحصيلها إلا

۱- أقول لعل مراد الشيخ قدس سره نفى الكينونه السابقه للنفس بما هى نفس و بما هى هويات متعدده لا بما هى عقل كيف و الأنوار حتى الأنوار العرضيه عنده حقيقه واحده بسيطه و عالمنا الأدنى ظلال العالم الأعلى. و أيضا إجراؤه قاعده الإمكان الأشرف فى الأنوار القاهره و إثباتها بثبوت الأنوار الأسفهبديه أدل دليل على أنه يقول إن كينونتها السابقه كينونتها إذ الممكن الأشرف و الأخس لا بد أن يتوافقا فى الماهيه و إلا لم يلزم من إمكان الأخس إمكان الأشرف، س ره

۲- و هى مثل تعلم الأسماء التشبيهيه كما كانت متعلمه بالأسماء التنزيهيه عند كينونتها العقليه و جامعيتها لمظاهر هذه كمظاهر تلك كالحيوانيه و الملكيه و غيرهما و هى تعلم أسماء الأشياء فلو لم تهبط لم تصر هيكلا للتوحيد و مجمعا للكمال الأتم أو مظهرا لاسم الله الأعظم و لم ينته إليها كل التعاليم و لم تتخط كل الأقاليم ۳۵۳ و لذا قال المعلم لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شى ء ۳۵۳ و قال الشيخ العربى من تماميه العالم وجود النشأه الناقصه فيه. أيضا نكتتان أخريان تدوران فى خلدى فى باب هبوط النفس إحداهما أنها أهبطت لتصير ذات مملكه إذ لم تكن هناك مملكه لها كما لم يكن لها وجود إلا تبعا فلم تكن لها ماهيه حتى يضاف إليها شى ء فضلا عن ماده كما حقق أن العقول لا ماهيه لها أو أنها مندكه الآنايات بخلافها هاهنا لمكان الماده التى هى مناط واقعيه العدم و بروز الماهيه- و مثار الإمكان الاستعدادى و الأنانيه فأضيف إليها مملكه و سلطنه بعد أن لم تكن شيئا مذكورا و ثانيتهما أنها كانت هناك نورا و شفافا فلم تكن قابله للعكوس البهيه و الصور السنيه فأهبطت إلى هذا العالم لتقبل العكوس بسبب علوق الجسم المظلم بها كما يلصق الزيبق بظهر المرآت لتقبل الصور و تتمكن فيها و إلى هذه العلل الغائيه و نحوها أشار قدس سره بقوله بل لحكمه جليله إلخ، س ره

بالهبوط إلى الأبدان و الآلات بحسب الأزمنه و الأوقات و فنون الاستعدادات فتصرفها فى الأبدان الجزئيه بعد كينونتها فى المقامات الكليه لا يقع ضائعا كما زعمه بل لحكمه جليله لا يعلمها إلا الله و الراسخون فى العلم.

ثم العجب أن هذا الشيخ و كثيرا ممن يسلك طريقه قائلون بارتقاء بعض النفوس فى هذا العالم إلى عالم النور المحض و العقل الصرف من غير استلزام تجدد و إيجاب- و استيجاب سنوح حاله تجدديه فى ذلک العالم كما هو الأمر المحقق عند العارف فكيف ينكر (۱) هبوطها من ذلک العالم إلى هذا العالم من غير لزوم تجدد و تغير هناک- و حال الإعاده كحال الابتداء من غير فرق فى صعوبه الدرک و غموض الفهم و دقه المسلک- و من هان عليه التصديق باتصال بعض المتصرفات فى الأبدان بعالم العقل البرى ء عن السنوح و التجدد فليسهل عليه الإذعان بانفصالها عن ذلک العالم و اتصالها بالأبدان و كل

۱- أقول كما ذكرناه فى الحاشيه السابقه أن الشيخ قدس سره ينكر الكينونه السابقه للنفوس بما هى نفوس و بما هى هويات متكثره لا- بما هى عقل كذلک ينكر هبوطها بما هى عقل لا بما هى نفس إذ العقل ليس له حاله منتظره فلا يجوز عليه النقل و التحول- و معنى الهبوط فى الحقيقه أن الرقائق التى فى عالمنا الأدنى لما كانت من سنخ الحقائق التى فى العالم الأعلى و ظلال و وجوه لها و وجه الشى ء هو الشى ء بوجه ضعيف- كانت كينونتها فى العالم الأدنى كينونه الحقائق فيه بلا تجاف لها عن مقامها كما أن معنى ارتقاء الرقائق كينونه الحقائق فى ذلک المقام الشامخ الإلهى و اتصال تلک بهذه و ملاک الاشتباه و مثار الغلط فى الهبوط و النزول و السقوط و نحوها حملها على التجافى عن المقام مع أن حقائقها ليست إلا الإفاضه و حقيقه الإفاضه ليست إلا صدور الشى ء عن الشى ء بحيث لا ينقص فى فيضانه عنه بشى ء و لا يزيد فى رجوعه إليه على كماله شى ء- فالهبوط و الرجوع بهذا المعنى لا ينكرهما أحد فضلا عن الشيخ كيف و الشرع و الذوق و الوجدان و البرهان كلها مصدقه بصحتهما و ألسنتهم مشحونه منهما، س ره

ما يصحح أحد الأمرين من البدو و الإعاده يصحح الأخرى و لهذا كثيرا ما وقع فى الكتاب الإلهى إثبات الإعاده بثبوت البدايه كقوله تعالى كَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ.

و اعلم أن حكايه هبوط النفس الآدميه من عالم القدس موطن أبيها المقدس إلى هذا العالم موطن الطبيعه الجسمانيه التى كالمهد و موطن النفس الحيوانيه التى هى بمنزله أمها مما كثرت فى الصحف المنزله من السماء و مرموزات الأنبياء و إشارات الأولياء و الحكماء الكبراء ففى القرآن العزيز ذكر هبوط النفس و صعودها فى آيات كثيره كقوله تعالى لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيم ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ و كقوله تعالى فى حكايه آدم و هبوطه من عالم الجنان قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْها جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدىً فَمَنْ تَبِعَ هُدايَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ و قوله تعالى قالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتاعٌ إِلى حِينٍ و قوله تعالى أَلْهاكُمُ التَّكاثُرُ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقابِرَ إلى قوله ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ و قوله تعالى إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وارِدُها كانَ عَلى رَبِّكَ حَتْماً مَقْضِيًّا ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ نَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيها جِثِيًّا و قوله تعالى كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقاً هَدى وَ فَرِيقاً حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلالَةُ

و فى الحديث النبوى: الناس معادن كمعادن الذهب و الفضه

إشاره إلى تقدم وجودها فى معادن ذواتها من العقول المفارقه التى هى خزائن علم الله و كيفيه هذا التقدم فى الوجود كما حققناه و وجهناه من أن للنفوس كينونه عقليه تجرديه كما أن لها كينونه تعلقيه و كما أن للأشياء (۱) الخارجيه الجزئيه ثبوتا فى القضاء السابق الإلهى- و هى هناك مصونه عن التغير و المحو و الإثبات و هاهنا واقعه فى الكون و الفساد و المحو و الإثبات لقوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ يعنى اللوح المحفوظ عن التغير و التبدل.

و فى كلام أمير المؤمنين ع: رحم الله امرأ عرف من أين و فى أين و إلى أين

. فالأولى إشاره إلى حال النفس قبل الكون و الوسط إلى ما مع الكون و الآخر إلى

۱- يعنى لا- اختصاص للكينونه السابقه بالنفوس بل هى لجميع الأشياء إلا- أنه لا استشعار لها إلا للنفوس إلا أن يدخلوا باب الأبواب، س ره

ما بعد الكون

و فى كلامه ع أيضا: و ليحضر عقله و ليكن من أبناء الآخره فإنه منها قدم و إليها ينقلب

و روى عنه ع أيضا فى ماهيه النفس و مبدئها و معادها

: اعلم أن الصوره الإنسانيه هى أكبر

(۱)

حجه الله على خلقه و هى الكتاب الذى كتبه بيده- و هى مجموع صوره العالمين و هى المختصر من اللوح المحفوظ و هى الشاهد على كل غائب- و هى الطريق المستقيم إلى كل خير و الصراط الممدود بين الجنه و النار

. و قال معلم الفلاسفه أرسطاطاليس فى كتاب أثولوجيا فى فائده هبوط النفس إلى هذا العالم ما معناه أنها لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شى ء بل انتفعت به و ذلك أنها استفادت من هذا العالم معرفه الشى ء و علمت (۲) ما طبيعته بعد أن أفرغت عليه قواها- و تراءت أعمالها (۳) و أفاعيلها الشريفه الساكنه التى كانت فيها و هى فى العالم العقلى

۱- فإن الله تعالى جعلها مثالا لذاته و صفاته و أفعاله فمن ينكر ذاته المقدسه- المجرده عن كل التعينات التى ليست داخله فيها و لا خارجه عنها فلينظر مثله الأعلى و آيته الكبرى و هو النفس و لا سيما ما هى بالفعل منها فإنها مجرده عن كل التعينات- و لهذا تشير إلى كل منها بهو و إلى ذاته بأنا و ليست داخله فى البدن و قواه بل و لا فى العالم و لا خارجه عنها و من ينكر صفاته العليا و أسماءه الحسنى فلينظر جامعيه النفس للصفات التنزيهيه و التشبيهيه و من ينكر أفعاله تعالى فلينظر أفعال النفس و لا سيما إبداعه الكليات و اختراعه الجزئيات المثاليه و إنشاءه الجزئيات المحسوسات بالذات- و غير ذلك من عجائب آيات الأنفس قال مولانا الرضا عليه آلاف التحيه و الثناء: قد علم أولوا الألباب أن ما هنالك لا يعلم إلا بما هاهنا ، س ره

۲- أى ما طبيعه الشى ء بعد أن أفاضت عليه قواها و المراد بالشى ء المحسوسات- يعنى كما أن الملك لا تعرف الأكل و الشرب و الوقاع و أمثالها كذلك النفس حيث كانت فى ذلك المقام الشامخ الإلهى و عند كينونه العقليه لم تكن تعرف شيئا من ذلك بهذا النحو الطبيعى المشهود للإنسان الطبيعى فهبطت إلى عالم الطبيعه و أفاضت عليه قواها حتى تعرف ما لم تعرف الملائكه و تصل إلى ما وصلوا و ما لم يصلوا إن ساعدها التوفيق- و صارت بالفعل فى جميع مراتبها و لم تخلد إلى الأرض، س ره

۳- إن للنفس أعمالا و أفعالا معنويه حقيقيه لا تظهر إلا بأفاعيلها التى فى البدن- لتطابق النشئات إذ الاستخلاف بالمولده ظل الاستخلاف المعنوى الذى فى النفس- فإن كل نفس تريد أن تتشبه كل نفس به و تتخلق بأخلاقه فإن النفس جوهر شبيه بالنار- و التغذيه البدنيه ظل التغذيه الروحانيه بالمعارف و اتحاد العاقله بها و التصوير بالمصوره- ظل تصويرها بالحقائق و هكذا فى سائر الصفات النباتيه و كذا إبصار النور مثلا ظل شهود الأنوار المفارقه القاهره و استماع الكلمات الطيبه ظل استماع الكلمات

القلبيه- و القدسيه و الواردات الإلهاميه و استشمام الروائح العطره الفائحه ظل استشمام النفحات الربوبيه و هكذا فى سائر الصفات الحيوانيه فلو لم تظهر هذه الصفات الطبيعيه و لم تصر واقعه تحت الإحساس لم تعرف الأفاعيل و الصفات المعنويه الكامنه فى المقام العقلى- على ما هى عليه وجه آخر هو أن يراد كمالات العقل الفعال فمعنى كلامه أنها هبطت لأن يحصل لها الوجود الرابطى الذى للعقل الفعال بها و يصير عقلا فعالا فى الصعود بإزاء ما فى النزول و يحصل للمتجلى عليه ما للمتجلى و لو لا الفعل لم يكن هذا و لم يصدق أنه غايه الفعل، س ره

فلو لاـ أنهـا ظهرت أفاعيلهـا و أفرغت قواهـا و صيـرتها واقعه تحت الإبصـار لكـانت تلـك القوى و الأفاعيـل فيها باطلا و لكانت النفس تنسـى الفضائل و الأفعال المحكمه المتقنه إذا كانت خفيه لا تظهر و لو كان هذا هكذا لما عرفت قوه النفس و لا شرفها و ذلـك أن الفعـل إنمـا هو إعلاـن القوه الخفيه بظهورها و لو خفيت قوه النفس و لم يظهر لفسـدت و لكانت كأنها لم تكن انتهى كلاـمه و فى أقوال الحكمـاء الأقـدمين إشـارات لطيفه و رموز شـريفه إلى هبوط النفس من ذلـك العالم و صـعودها و حكايات مرشده إلى ذلك منها قصه (۱) سلامان و أبسال و منها قصه الحمامه المطوقه المذكوره فى كتاب كليله و دمنه"- و منها حكايه حى بن يقظان" و للشيخ الرئيس" قصيده فى السؤال عن عله هبوط النفس أولها

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز و تمنع

(۲)

۱- و القصه بتفصيلها مذكوره فى النمط التاسع من شرح الإشارات" للمحقق الطوسى" قدس سره، س ره

۲- و منهـا ءحتى إذا اتصلـت بهـاء هبوطهـا عن ميم مركزهـا بـذات الأـجرع علقت بهـا ثاء الثقيل فأصـبحت بين المعالم و الطلول الخضع و قوله بـذات الأـجرع أى فى أرض ذات الأـجرع و الأجرع المكان الواسع و الأرض- ذات الحزونه أو الكثيب جانب منه رمـل و جـانب حجـاره و المراد بهـا عـالم العقـل الواسع الشامـخ و فى كلاـمه إشارات إلى لطائف منها أنه أشار إلى أنها صارت آدم" بسبب هبوطها بعد ما كانت ملكا فإن عدد الهاء و الميم عدد آدم" كما فى قوله تعالى يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ و منها أنه أشار إلى جامعيتهـا لمراتب الغيوب و الشـهاده فـإن الهـاء حلقيه و الميم شـفويه فأخـذ أول الحروف و آخرها و ظاهرها و باطنها تنبيها على جـامعيه تلك الكلمه التامه الآدميه لكل الحروف التكوينيه و منها أن الميم إشاره إلى الملك بالضم و السـلطنه و الهاء إشاره إلى إضافتهـا- فـإن الهـاء كمـا قرر الشـيخ" فى الرساله النيروزيه" حرف إضافته تعالى فإن مجالى إضافته و إشـراقه خمسه و فى قوله علقت بها ثاء الثقيل إشاره إلى أنها كلما توغلت فى الهبوط- توغلت فى الكثره و الخمسه تصـير خمسـمأه و الهاء ثاء فإن الهاء و النـون و الثـاء حقائقهـا واحـده و تتفـاوت بـالترفع و التنزل فحيث كـانت النفس فى عـالم الجبروت كـانت كثرتهـا ضـعيفه و فى الملكوت متوسطه و فى الناسوت قويه، س ره

کـل ذلـک یفیـد أن للنفس کینونه قبـل البـدن و وجودا فی العـالم الشامـخ الإلـهی- و أن لها عودا و رجوعا إلی ما هبطت منه و طلوعا لشـمس حقیقتها و کواکب قواها من مغربها إما مشـرقه مستقیمه و إما منکسفه منکوسه مکدره و قوله قدس سره و ما یقال إن المتصـرفات فی الأبدان یسـنح لها حال موجب لسـقوطها عن مراتبها إلی آخره قلت فی الحواشی إن سقوط النفس عباره عن صدورها عن سـببها الأصلی و نزولها عن أبیها المقدس العقلی و الحال (۱) التی توجب سـقوطها عن ذلک العالم شئون فاعلها و جهات علتها و حیثیاتها و قد وقع التنبیه سابقا علی أن المعلولات النازله الصادره

۱- أی الحـال التی توجب صـدورها هی الجهـات الفـاعلیه کالأسـماء و الصـفات عنـد العرفـاء و کالإشـراقات و المشاهـدات فی العقول الطولیه للطبقه المتکافئه من العقول- و کنفس هذه لأصنامها المثالیه و المادیه عند الإشراقیین و کالجهات الثلاث فی کل واحـد من العقول العشـره و هی الوجوب و الوجود و الإمکـان أو النور و الظـل و الظلمه أو تعقـل مبـدئه و تعقـل وجوده و تعقل إمکـانه إلی غیر ذلـک من العبارات عنـد المشاءین- و لما کانت الجهات الفاعلیه فی غالب الأمر کمالات و حسـنات و قـد ذکر الکمل من عباد الله تعالی تأسیا به إن موجب السقوط هو الخطیئه فی أبینا آدم ع تصدی لتحقیق ذلک بقوله و قد وقع التنبیه إلخ، س ره

عن فواعلها إنما صدرت عنها بجهاتها (۱) و لوازمها الإمکانیه و نقائصها و إمکاناتها و فقر ذواتها إلی جاعلها التام القیومی و یعبر عن بعض تلک النقائص بالخطیئه المنسوبه إلی أبینا آدم و عن صدور النفوس (۲) عنها بالفرار من سخط الله و ذلک لیس إلا ما یقتضیه الحکمه فی ترتیب الوجود فإن النور الأنقص لا تمکن له فی مشهد النور الأشد أ لا تری أنک إذا أردت أن تنظر فی مسأله إلهیه شدیده الغموض لم تحکمها بعد و توغلت فیها توغلا قویا یکل ذهنک قبل أن یحصل لک ملکه الرجوع إلیها و یکون سریع الانصراف منها إلی شغل آخر من الأمور الدنیه فرارا من أن یحترق دماغک من استیلاء

۱- أی لجهات تلک الفواعل و لوازمها لا لجهات تلک المعلولات و لوازمها الإمکانیه- بناء علی أن الإمکان مناط الحاجه فهو موجب الصدور و مهیؤه إذ لا بد أن یکون تلک الجهه متقدمه حتی یصدق أن الخطیئه صارت موجبه للسقوط فبین أنه نبه علی المعلول الدانی لا بد أن یستند إلی الجهه الدانیه و العالی إلی الجهه العالیه کما أن العقل الثانی- یستند إلی وجوب العقل الأول و نفس الفلک الأطلس إلی وجوده و جسمه الذی هو المعلول النازل إلی إمکانه أی وجوده بما هو ممکن و المراد بالخطیئه الخطیئه التکوینیه إذ قد تقرر أن الأمر و النهی کما یکونان تشریعیین کذلک یکونان تکوینیین- و هی النقیصه الإمکانیه و إلا فلم یکن هناک تکلیف تشریعی فلو لم تکن تلک الجهه الفاعلیه التی هی النقیصه لم یصدر الجسم فهکذا لو لم تکن الجهه الإمکانیه فی الإنسان الجبروتی لم یصدر الإنسان الطبیعی الناسوتی فبمقتضی تطابق العوالم و انحفاظ الذاتیات و اتحاد الرقائق مع الحقائق ضربا من الاتحاد کان ذلک الإنسان الطبیعی فی المقام الشامخ الإلهی و هو عالم العقل لکینونه حقیقیه فیه ثم سقط من جهه الخطیئه- و النقیصه فی هذا المقام السافل بل أسفل السافلین و عبارته فی الحواشی علی أن المعلولات النازله إنما تصدر من عللها بواسطه جهات نقائص تلک العلل و إمکاناتها انتهی و یمکن أن یراد بالخطیئه إضافه الوجود إلی الماهیه و بالشجره التی فی الکتاب الإلهی شجره الکثره التی هی الماهیات إذ لو لم تکن تلک الماهیات و التعینات لم یضف الوجود إلیها و لم یحصل بینونه و بعد، س ره

۲- فالمراد الفرار من قهر الله فإنه یقهر نوره أنوارها کما یقهر نور الشمس فی النهار أنوار الکواکب فکما لا ظهور لها إلا فی اللیل فکذلک لا ظهور للأنوار الأسفهبدیه فی ساحه ظهور نور الأنوار بل یبهرها فتفر إلی ظلم لیالی المواد من قهر الله الواحد القهار متمنیه للظهور و إن استسمنت ذوات أورام، س ره

ظهورها العقلی کما یستولی نور الشمس علی أعین الأخافیش

و إلیه الإشاره فی الحدیث النبوی: إن لله سبعین (۱) حجابا من نور لو کشفها لأحرقت سبحات وجهه کل ما انتهی إلیه بصره

و الحکماء ذکروا وجوها عدیده علی طریق الرمز و الإشاره تشیر إلی عله هبوط النفس.

فمن أقوال الفلاسفه المتقدمین ما ذکره أنباذقلس و هو أن النفس کانت فی المکان العالی الشریف فلما أخطأت سقطت إلی هذا العالم و إنما صارت إلی هذا العالم فرارا من سخط الله إلا أنها لما انحدرت إلی هذا العالم صارت غیاثا للنفوس التی قد اختلطت عقولها.

و منها قال أفلاطون الربانی فی کتابه فاذن عله (۲) هبوط النفس إلی هذا العالم سقوط ریشها فإذا ارتاشت ارتفعت إلی عالمها الأول.

و منها ما قال هو أیضا فی کتابه الذی یدعی طیماوس إن عله هبوط النفس إلی هذا العالم أمور شتی و ذلک أن منها ما أهبطت لخطیئه أخطأتها و إنما هبطت إلی هذا العالم لتعاقب و تجازی علی خطایاها و منها ما أهبطت لعله أخری غیر أنه اختصر فی قوله و ذم هبوط النفس و سکناها فی هذه الأجسام.

و قال فی موضع آخر من کتاب طیماوس إن النفس جوهر شریف سعید و إنما

۱- هکذا نقل قدس سره فی الحواشی أیضا و قد نقل فی کثیر من کتب العرفاء و الحکماء أن لله سبعین ألف حجاب من نور و سبعین ألف حجاب من ظلمه إلخ و لعل ما ذکره أیضا مأثور و النکته فی العدد أنه قد ورد أن لکل آیه سبعه أبطن و قد مر أن للنفس سبع مراتب و الکرات التسع مع عالم العناصر عشره و من ضرب السبعه فی العشره یحصل سبعون ثم إن کلا منها مظهر ألف اسم لله تعالی و الحجب النوریه هی الوجودات و الظلمانیه هی الماهیات لها و ربما یحمل الحجب النوریه علی الموجودات- الروحانیه و الظلمانیه علی الموجودات المادیه، س ره

۲- أی عله کونها موجودا هابطا نازلا- و بالجمله نفسیتها لأن الهبوط عین ذاتها الوجودیه فی هذه المرتبه و إن لم تکن عین ماهیتها المشترکه بین مقامیها الأمری و الخلقی ضعف وجودها إذ لولاه لم تکن معلوله صادره بل عین المصدر الذی هو العقل فإذا ارتاشت بجناحی العلم و العمل و قوی وجودها صارت عقلا، س ره

صارت فى هذا العالم من فعل البارى الخير فإن البارى لما خلق هذا العالم أرسل إليه النفس و صيرها فيه ليكون العالم ذا عقل لأنه لم يكن من الواجب إذا كان هذا العالم متقنا فى غايه الإتقان أن يكون غير ذى عقل و لم يكن ممكنا أن يكون العالم ذا عقل و ليست له نفس فلهذه العله أرسل البارى تعالى النفس إلى هذا العالم و أسكنها فيه ثم أرسل نفوسنا و أسكنها فى أبداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا- و لئلا يكون دون ذلك العالم فى التمام و الكمال فينبغى أن يكون فى العالم الحسى من أجناس الحيوان ما فى هذا العالم العقلى.

و منها ما قاله أرسطاطاليس فى مواضع كثيره من كتابه فى معرفه الربوبيه من ذلك قوله الطبيعه (۱) ضربان عقليه و حسيه و النفس إذا كانت فى العالم العقلى كانت أفضل و أشرف و إذا كانت فى العالم الحسى كانت أخس و أدنى من أجل الجسم الذى صارت فيه و النفس و إن كانت عقليه و من العالم الأعلى العقلى فلا بد أن ينال من العالم الحسى شيئا و تصير فيه لأن طبيعتها متلاحمه للعالم العقلى و العالم الحسى و لا ينبغى أن تذم النفس أو تلام على ترك العالم العقلى و كينونتها فى هذا العالم لأنها موضوعه بين العالمين جميعا و إنما صارت النفس على هذه الحال لأنها آخر تلك الجواهر الشريفه الإلهيه- و أول الجواهر الطبيعيه الحسيه و لما صارت مجاوره للعالم الحسى لم تمسك عنه فضائلها بل فاضت عليه قواها و زينته بغايه الزينه و ربما نالت من خساستها ذلك إلا أن يحذر و يحترز.

و من ذلك قوله فى موضع آخر إن النفس الشريفه و إن تركت عالمها العالى

۱- كثيرا ما يطلق الطبيعه على الماهيه النوعيه للشى ء فكأنه قال لكل ماهيه نوعيه جوهريه فرد عقلى و أفراد حسيه ماديه و يمكن أن يراد بالطبيعه الحسيه المبدأ الأول للحركه و السكون الذاتيتين كما هو المشهور و بالطبيعه العقليه الفرد العقلى المذكور كما قال شيخ الإشراق قدس سره و طبيعه كل شى ء إذا أخذ غير كيفياته و فى بعض النسخ عن كيفياته فهو النور الذى يكون ذلك الشى ء صنمه و نقل فى شرح حكمه الإشراق عن يحيى النحوى أنه عرف الطبيعه بأنها قوه روحانيه ساريه فى الأجسام العنصريه- تفعل فيها التصوير و التخليق و هى المدبره لها و مبدأ حركتها و سكونها بالذات- و تفعل لغايه ما إذا بلغت إليها أمسكت، س ره

و هبطت إلى هذا العالم السفلى فإنها فعلت ذلك بنوع (۱) استطاعتها و قوتها العاليه ليتصور الإنيه التى بعدها و لتدبرها و إن هى أفلتت من هذا العالم بعد تصويرها و تدبيرها إياه- و صارت إلى عالمها سريعا لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شى ء بل انتفعت به و ذلك أنها استفادت من هذا العالم معرفه الشى ء و علمت ما طبيعته.

و منه قوله فى موضع آخر إذا فـارقت النفس العقـل و أبت أن يتصـل به و أن يكون هى و هو واحـدا اشـتاقت (۲) إلى أن تنفرد بنفسـها و أن يكون و العقل اثنين ثم اطلعت إلى هـذا العالم و ألقت بصـرها على شـى ء من الأشـياء دون العقل اسـتعادت الذكر حينئـذ و صـارت ذات ذكر فإن ذكرت الأشـياء التى هناك لم ينحط إلى هاهنا و إن ذكرت إلى هـذا العالم السـفلى انحطت من ذلك العالم الشريف.

و منه قوله فى موضع آخر فـإن قال قائل إن كانت النفس تتوهم هـذا العالم قبل أن ترده فلا يخلو أنها تتوهمه أيضا بعـد خروجها منه و ورودهـا إلى العالم الأعلى فإن كانت تتوهمه فإنها لا محاله تـذكره و قـد قلتم إنها إذا كانت فى العالم الأعلى لا (۳) تتذكر شيئا من هذا العالم البتهقلنا إن النفس و إن كانت تتوهم هذا العالم قبل أن تصير فيه و لكنه تتوهمه بتوهم (۴) عقلى.

و ممـا يـدل أيضـا من كلامه على أن النفس كان لها وجود فى عالم العقل و وجود فى عالم الطبيعه و أن كلا من الوجودين غير الآخر قول هذا الفيلسوف فى الميمر الثانى

۱- أى قدرتها و اختيارها لا بنوع اضـطرار فإنها فى اللاهوت عين القدره و الاختيار- و كذا فى الجبروت لأنها مختاره فيه باختيار القادر المختار المحض بل بهذا النظر لا جبر هاهنا فتبصر، س ره

۲- فيه إشاره إلى بعض النكات التى ذكرناها سابقا للهبوط، س ره

۳- هـذا حكم الواردين على العالم الأعلى الصادرين عنه و هم الفائزون بالقدح المعلى المتمكنون عند ربهم الأعلى المسـتغرقون فى شهود جماله المقهورون تحت نور جلاله، س ره

۴- أطلق التوهم من باب المشاكله أى تدرك النار مثلا بحيث يسع كل النيران علما حضوريا أو حصوليا بحيث لا يشغله شأن عن شأن و لا يحجبه شى ء عن شى ء، س ره

فنريد الآن أن نذكر العله التى بها وقعت الأسامى المختلفه على النفس و لزمها ما يلزم الشى ء المتجزى المنقسم الذات فينبغى أن يعلم هل تتجزى النفس أم لا تتجزى- فإن كانت تتجزى فهل تتجزى بذاتها أم بعرض و إذا كانت لا تتجزى فبذاتها لا تتجزى أم بعرض فنقول إن النفس تتجزى بعرض و ذلك أنها إذا كانت فى الجسم فقبلت التجزئه بتجزى الجسم كقولك إن الجزء المتفكر غير الجزء البهيمى و جزؤها الشهوانى غير جزئها الغضبى فالنفس إنما تقبل التجزئه بعرض لا بذاتها و إذا قلنا إن النفس لا تتجزى- فإنما نقول ذلك بقول مرسل ذاتى و إذا قلنا إنها تقبل التجزئه فإنما نقول ذلك بقول مضاف عرضى و ذلك أنا إذا رأينا طبيعه الأجسام تحتاج إلى النفس لتكون حيه- و الجسم يحتاج إلى النفس لتكون منبثه فى جميع أجزائه انتهى هذا الكلام. و قد تبين (۱) منه أن النفس لها وجود لا يتجزى لا بالذات و لا بالعرض و هو وجودها العقلى و لها وجود يتجزى بالعرض بوجود الطبيعه و ظاهر أن الوجود الذى يتجزى و لو بالعرض غير الوجود العقلى الذى لا يتجزى أصلا بذاته لا بالذات و لا بالعرض.

۳۶۳ و قال فى موضع آخر منه إن العقل إذا كان فى عالمه العقلى لم يلق بصره على شى ء من الأشياء التى دونه إلا على ذاته و إذا كان (۲) فى غير عالمه أى فى العالم الحسى

۱- إن قلت لا دلاله لكلام المعلم عليه فإن مدلول كلامه أن النفس و إن كانت فى البدن لا تتجزى بذاتها و تتجزى بالعرض لآلات البدن نعم لو قال بقول مرسل بدون قوله ذاتى لدل عليه. قلت قد دل مفهوم الشرط فى قوله إذا كانت فى الجسم على أن لها كينونه لا فى الجسم و لا يقبل التجزئه حينئذ أصلا لا بالذات و لا بالعرض و هو معنى قوله بقول مرسل و يدل عليه قوله و إذا كانت لا تتجزى فبذاتها إلخ كما حمل المصنف أى بذاتها فقط لا تتجزى أم بعرض أيضا فمراد المعلم أنها حين لم تكن فى الجسم و هو كينونتها السابقه العقليه لم تكن تتجزى لا بالذات و لا بالعرض و معنى قوله ذاتى أن عدم التجزئه بالقول المطلق ذاتى لها لا عرضى كالتجزئه و أشار المصنف قدس سره إليه بقوله بذاته لا بالذات و لا بالعرض، س ره

۲- هذا الكلام من المعلم صريح فى أن كينونه العقل فى عالم الإبداع هى الكينونه السابقه للنفس و كينونه النفس فى عالم الكون هى الكينونه اللاحقه للعقل إذ العقل الذى فى عالم الحس هو النفس و هو الذى يصرح به المصنف قدس سره مرارا و يجمع به بين قدم النفس و حدوثها و هو الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه- و هو الذى نحن نزلنا التنزل و الهبوط و السقوط و أمثالها و مقابلاتها عليه، س ره

فإنه يلقى بصره مره على (۱) الأشياء و مره على ذاته فقط و إنما صارت ذلک حال البدن- الذى صار فيه بتوسط النفس فإذا كان مشوبا بالبدن جدا ألقى بصره على الأشياء- و إذا تخلص قليلا ألقى بصره على ذاته فقط و العقل لا يستحيل و لا يميل من حال إلى حال إلا بالجهه التى قلنا و أما النفس فإنها تستحيل إذا أرادت علم الأشياء إلى آخر هذا الكلام و غير ذلک من كلماته الشريفه تصريحا و تلويحا إلى أن للنفس كينونه قبل هذه النشأه و بعدها فى عالم العقل يظهر لک بالمراجعه إليها و التأمل فيها.

ثم لا يخفى أن عاده الأقدمين من الحكماء تأسيا بالأنبياء أن يبنوا كلامهم على الرموز و التجوزات لحكمه رأوها و مصلحه راعوها مداراه مع العقول الضعيفه و ترؤفا عليهم و حذرا عن النفوس المعوجه العسوفه و سوء فهمهم فما وقع فى كلامهم أن النفس أخطأت و هبطت فرارا من غضب الله عليها فهم و أمثالهم يعلمون أن فى عالم القدس لا يتصور سنوح خطيئه أو اقتراف معصيه و لا يتطرق إليه مستحدثات آثار الحركات- بل عنوا بخطيئه النفس ما أشرنا إليه من جهه إمكانها و حصولها عن مبدئها و نقصها (۲)

۱- أى واقع فى التلوين و لم يتمكن فى مقام التمكين كما قال تعالى فَاسْتَقِمْ كَما أُمِرْتَ و قوله للبدن أى بسبب البدن الذى صار مهبطا لنور العقل بواسطه النفس- فإنها رابطه البدن و قواه بالعقل كرابط الحادث بالقديم فإذا كان مشوبا بالبدن أى الغالب عليه أحكام الطبيعه ألقى إلخ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ و من عرف نفسه فقد عرف ربه إِنَّ كِتابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ و إِنَّ كِتابَ الْأَبْرارِ لَفِي عِلِّيِّينَ. «اين بخاك اندر شد و گل خاك شد و آن نمك اندر شد و گل پاك شد . و قوله ألقى بصره على ذاته أى على ذاته و مقوم ذاته الوجودى فإن ما هو فى المفارقات لم هو، س ره

۲- إن قلت ما ذكر أن الخطيئه جهه إمكانها قد دريناها بما بينه سابقا أن منشأ سقوط النفس أى صدورها كباقى المعلولات النازله هو الجهات الإمكانيه فى الفواعل- و قد مر بيانه فى الحاشيه و لكن لا ندرى ما ذكره بقوله أو نقصانها إلخ و كذا قوله بعد كلمات و كونها عقلا بالقوه و أنه لا يتسع إلخ فإن هذه نفس السقوط و الخروج من الجنه فكيف يجعل خطيئه و جرما منشئا لها و هل هذا إلا تعليل الشى ء بنفسه و أيضا هذه فى هذا العالم من خطيئاتها الطبيعيه و الخطيئات التى نسبت إليها فى النواميس أو فى الرموز- إنما هى فى العالم السابق على هذا العالم. قلت فيه وجهان أحدهما أن نقصانها و كونها بالقوه و عدم اتساعها إلا بعد حين- و نحوها باعتبار صورها العلميه السابقه فى مراتب الألواح العاليه خطيئات طبيعيه بالحمل الأولى منشأ لهذه فى سجل المواد إذ قد تقرر أن للأشياء ذواتها و صفاتها و أفعالها أكوانا سابقه و أن تلک العلوم فعليات و ثانيهما أن هذه فى هذا العالم منشأ البعد للنفوس عن العقول فى السلسله الصعوديه التى هى دار المقربين و عن الصور البهيه فيها التى هى مطلوبات أصحاب اليمين و الجنه التى خرج منها آدم بثلاثتها جنه الذات- و جنه الصفات و جنه الأفعال سواء كانت الأفعال الإبداعيه أو الاختراعيه و إن كانت غير الجنه التى ترتقى النفوس إليها بأقسامها كما سيأتى الفرق بين البرزخين النزولى و الصعودى و الغيبين الإمكانى و المحالى إلا أن العوالم متطابقه و النشئات كل منها يحاذى بما يوازنه و يوازيه و يماثله و يكافيه و ماهيتهما واحده و وجودهما فيه أصل محفوظ و سنخ باق فإن ما به الامتياز فى الوجود عين ما به اشتراک و لا سيما فى عوالم العقول- فإن جميع ذلک فيها آكد و أقوى إذ أحكام الكثره و التركيب و التجسم و التقدر و الحركه- بل أحكام السوائيه هناک مستهلكه فالعقول الصعوديه الحاصله فى صراط الكمل التى هى ما إليها سلوكهم هى العقول النزوليه التى هى وسائط جوده تعالى و إن غايرتها ببعض

الوجوه فمنشأ البعد عن هذه الجنات التى هى فى السلسله الصعوديه منشأ البعد عن التى فى النزوليه و إن شئت بدل البعد بالخروج أو الإخراج باعتبار الصلوح الفطرى- و قوله فجريمتها الطبيعيه إلى قوله فالنفس منصرفه الوجه إلخ أكثرها إعاده للفقره السابقه مع إشاره إلى أن هذا الذنب طبيعى و هذا الجرم تكوينى لا تشريعى و إن جاز كونه تشريعيا على ما وجهناه و قوله و كونها عقلا بالقوه عطف على نقص جوهرها كما قال آنفا أو كونها بالقوه، س ره

الموجب لتعلقها بالبـدن أو كونها بالقوه فجريمتها الطبيعيه نقص جوهرها و هبوطها صدورها عن المفارق بالعلاقه البدنيه و كونها عقلاـ بـالقوه و أنهـا لاـ تتسع القوه النظريه متمكنه عمـا من شأنها أن يصـدر عنها إلا بعـد حين يسـتعمل القوه العمليه فى أفاعيلها الحيوانيه و النفسانيه فالنفس منصرفه الوجه عن أبيها المقدس بعلاقه و تلك العلاقه نحو من أنحاء وجودها و الفرار من سخط الله هذا الشوق الطبيعى إلى تدبير البدن لعشقها بكمال ذاتها ليزول عنها هذا النقص الجوهرى بكمال وجودها الجوهرى التجردى.

و کذا ما نقل عن بعض المشرقیین الفارسیین أن الظلمه حاصرت النور و حبسته مده ثم أمددته و أیدته الملائکه فاستظهر علی أهرمن الذی هو الظلمه فقهر الظلمه إلا أنه أمهلها إلی أجل مضروب و أن الظلمه حصلت من النور لفکره ردیه فهذا الحدیث أیضا کان عن النفس فإنها جوهره نورانیه من جهه کونها عقلا بالفعل کما برهن علیه- و الظلمه هی القوه الحیوانیه و الطبیعیه و انحصارها تسلط القوی علیها و انجذابها إلی العالم السفلی و إمداد الملائکه مصادفه توفیق القدر بهدایه النفس لإشراق عقلی و خروجها إلی الفعل و الإمهال إلی أجل مضروب بقاء القوی إلی حین الموت أو قطع العلاقه و الفکره الردیه التفات النفس إلی الأمور المادیه.

و من الاحتجاجات علی بطلان تقدم الأرواح الإنسیه علی أبدانها

قول صاحب حکمه الإشراق و التلویحات فی کتابه المذکور أن الأنوار المدبره إن کانت قبل البدن فنقول إن کان منها ما لا یتصرف أصلا أی فی بدن فلیس بمدبر و وجوده معطل و إن لم یکن منها ما لا یتصرف کان ضروریا وقوع وقت وقع فیه الکل و ما بقی نور مدبر.

أقول قد ذکرت فی الحواشی إیرادا علیه أن لنا أن نختار الشق الأول و نقول إن الوجود المفارقی للنفوس غیر الوجود التعلقی لها و من ذهب من الأقدمین إلی أن للنفوس وجودا فی عالم العقل قبل الأبدان لم یرد به أن النفس بما هی نفس لها وجود عقلی بل مراده أن لها نحوا آخر من الوجود غیر وجودها الذی لها من حیث هی نفس مدبره فعلی هذا لا یلزم من کونها غیر متصرفه فی الأبدان تعطیل و إنما یلزم التعطیل- لو لم یکن النفس بما هی نفس متصرفه فی البدن و حینئذ یقع وجودها ضائعا معطلا- و لا یلزم التعطیل لو لم یکن وجودها العقلی غیر متصرفه فی جسم بل هی بما هی عقل لا اشتغال لها بالجسم أصلا و هی بما هی نفس لا تنفک عن تدبیر و مباشره أصلا.

و لنا أیضا أن نختار الشق الأخیر فإن حقیه هذا الشق لا یوجب أن یجی ء وقت وقع فیه الکل و ما بقی وجود نفس مدبره فی العالم کما ذکره و ذلک لأنه إن أراد بالوقت فی قوله وقت وقع فیه الکل وقتا محدودا معینا و من لفظه الکل الجمیع فذلک (۱) غیر

۱- لا- یقال لزومه ظاهر لا- یقبل المنع لأن المفروض أن النفوس الغیر المتناهیه بأبدان غیر متناهیه لنقوش غیر متناهیه لتکون متصرفه و منها الخلف حیث فرض أنها قبل البدن و أنها متصرفه فیه أو التناسخ لو کانت مع أبدان و قبل أبدان آخر تعلقت بها فیما بعد. لأنا نقول لیس مقصوده قدس سره اختیار الشق الأخیر بمعنی أنها موجوده بنعت الکثره و من حیث إنها متصرفه بل بمعنی أنها موجوده بنعت الوحده و الکینونه العقلیه- و أن ذات المتصرفات موجوده من حیث ذاتها و أصلها و تمامیتها لا مع الوصف العنوانی الذی هو التصرف و بعباره أخری أشار إلیها فی ذیل قوله ثم نقول إلخ وجود الجهات الفاعلیه و الحیثیات الوجودیه و الشئون الکامنه فی المبدإ العقلی وجود تلک المتصرفات بذواتها و بمبادی إضافاتها نعم یمکن أن یقال إن الشیخ الإلهی ینکر وجودها بنعت الکثره لا بنعت الوحده و الکینونه العقلیه کما أشرنا إلیه سابقا فتجشم البراهین و سوق الحجج لإبطال

الأول لا الثاني، س ره

لازم مما ذكره و إن أراد به كل وقت أو أعم من ذلك و من لفظه الكل الأفرادى- فلا محذور فيه و ذلك لأن الزمان غير متناهى الأوقات فعلى تقدير عدم تناهى النفوس- و وجود كل فى وقت لا يلزم إلا وجود الجميع فى أوقات غير متناهيه و ذلك غير ممتنع لا وجود الكل فى وقت معين فاللازم غير محذور و المحذور غير لازم.

ثم نقول إن المبدأ العقلى الذى وجدت و انتشرت منه النفوس إلى هذا العالم- غير متناهى القوى و الجهات و الحيثيات الوجوديه و كلما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوه الغير المتناهيه كما كانت على حالها لا تبيد و لا تنفد لأنه مبدع من مبدإ الكل- و ليس وجود النفوس الغير المتناهيه فى العالم العقلى على نعت الكثره العدديه و لا أنها ذات ترتيب ذاتى أو وضعى حتى يرد الترديد الذى ذكره فى كل واحده واحده منها- و يلزم حينئذ ما ذكره من مجى ء وقت لم يبق فيه واحد من النفوس.

و إياك أن (۱) تتوهم مما ذكرناه أن وجود النفوس فى المبدإ العقلى وجود شى ء فى شى ء بالقوه كوجود الصور الغير المتناهيه فى المبدإ القابلى أعنى الهيولى الأولى و ذلك لأن وجود الشى ء فى الفاعل ليس كوجوده فى القابل فإن وجوده فى الفاعل أشد تحصيلا- و أتم فعليه من وجوده عند نفسه و وجوده فى القابل قد يكون أنقص و أخس من وجوده فى نفسه و بحسب ماهيته لأن وجوده (۲) فى القابل المستعد بالقوه الشبيهه بالعدم و وجوده

۱- من أن المبدأ العقلى غير متناهى القوى إلخ، س ره

۲- حاصله أن لوجود الشى ء إضافات ثلاث إلى أشياء ثلاثه إضافه إلى نفس ماهيه الشى ء و هى بإمكان أن يكون و أن لا يكون و إضافه إلى قابله و مادته و هى بالفقدان و العدم و إضافه إلى فاعله و هى بالوجدان و الوجوب و قد قالوا إن نسبه الشى ء إلى فاعله بالوجوب و إلى قابله بالإمكان ففاعل الشى ء معطى وجوده كما هو مصطلح الإلهيين أقرب من نفس الشى ء إلى الشى ء و كيف لا و هو مفتقر ذاتا و صفه و فعلا إليه- و بدؤه منه و عوده إليه، س ره

عند نفسه أن يكون و أن لا يكون و له فی الفاعل وجود بالوجوب و وجود النفوس عند مبدئها العقلی و أبیها المقدس وجود شریف مبسوط غیر متجز و لا متفرق و هذا مما یحتاج درکه إلی ارتفاع بصیره القلب عن حد علم الیقین إلی حد عین الیقین فإن قلت ما ذکرته هو قول بانقلاب الحقیقه و هو ممتنع.

قلت هذا لیس من انقلاب الحقیقه فی شی ء و ذلک (۱) لأن انقلاب الشی ء عباره عن أن ینقلب ماهیه شی ء من حیث هی هی إلی ماهیه شی ء آخر بحسب المعنی و المفهوم- و هذا ممتنع لأن الماهیه من حیث هی هی لیست إلا هی و کذا یمتنع أن ینقلب وجود ماهیه إلی وجود ماهیه أخری من غیر ماده مشترکه یتبدل علیها الصور بحسب الانفعالات المتوارده علیها أو ینقلب حقیقه بسیطه إلی حقیقه بسیطه أخری و أما اشتداد الوجود فی کمالیته و استکمال صوره جوهریه فی نفسه حتی یصیر متقوما بأوصاف ذاتیه أخری- غیر ما کانت أولا فلیس ذلک بممتنع لأن (۲) الوجود متقدم علی الماهیه و هو أصل و الماهیات تبعه له أ لا تری (۳) أن الصور الطبیعیه تتکامل و تشتد إلی أن تتجرد عن الماده و تنقلب صوره عقلیه موجوده فی العالم الأعلی العقلی علی وصف الوحده و التجرد- و کذلک النفوس بعکس ذلک کانت فی عالم العقل شیئا واحدا جوهرا مبسوطا متحدا

۱- فالمغالطه نشأت من اشتباه الوجود الحقیقی بالمفهوم ثم اشتباه الأصل المحفوظ فی المراتب الحقیقیه بها و فی الاشتداد ثبات هذا الأصل من الفاعل و ماده المواد من القابل و الاتصال فی نفس الحرکه مصحح أن یقال هو هو من غیر انقلاب مستحیل، س ره

۲- فإذا کان فی وجود یصح أن یقال هو هو لأجل المصححات الثلاثه المذکوره- فالماهیات تابعه لأن انتزاع مفاهیم کثیره من مصداق واحد جائز، س ره

۳- أن الأولی تبدیل هذا بالاقتصار علی فاء النتیجه بأن یقال فالصور الطبیعیه إلخ لئلا یتوهم مصادره فی الکلام، س ره

عقليا فتكثرت و تنزلت فى هـذا العالم و صارت لضـعف تجوهرها متشـبثه بأبـدان طبيعيه ساكنه فى منازل سـفليه فليس فى هذين الأـمرين انقلاـب فى الحقيقه على الوجه المسـتحيل فإن للأشـياء النوعيه و المفهومات المحـدوده كالإنسان و الفلك و الأرض و الماء و غيرها أنحاء من الوجود و أطوارا من الكون بعضها طبيعيه و بعضها نفسيه و بعضها عقليه و بعضها إلهيه أسمائيه فإنك إذا تعقلت أو تخيلت أرضا أو سـماء فقد حصلت فى عقلك سماء عقليه- و فى خيالك سماء خياليه كل واحده من الصورتين سماء بالحقيقه لا بالمجاز كما أن التى فى الخارج عنك سماء بل الصورتان (۱) الأوليان أحق باسم السماء و أولى من التى فى الخارج لأـن التى فى الخارج مموهه مغشوشه بغواشـى زائـده و أمور خارجه عن ذاتها- و أعـدام و ظلمات و أمور زائله سائله متجـدده و كـذا الحـال فى كـل نـوع من الأـنواع الطـبيعيه- فالكـل فى قضـاء الله السـابق على وجه مقـدس عقلى فـأى مفسـده فى أن يكون للنفـوس- الـتى هى صـور بعض الأـنواع الطـبيعيه كينـونه على نحـو آخر فى العـالم العقلى و من (۲) زعـم أن كـون معنى واحد موجودا بوجودات متعدده متخالفه النشآت يوجب قلب الماهيه و بطلان الحقيقه فليمتنع عنده العلم بحقيقه شـى ء من الأشياء فإن العلم بالأشياء (۳) الغـائبه عباره عن وجود صورتها المطابقه لها عنـد العالم و تلك الصوره للشـى ء قـد تكون عقليه و قـد تكون خياليه و قد تكون حسيه حسب درجات قوه العالم بها فالعالم

۱- فالصور الماديه أظلال الصور الذهنيه بعكس ما هو المشهور و إليه يشير قوله ع و فيك انطوى العالم الأكبر، س ره

۲- و هؤلاء هم الذين أنكروا كون الشى ء ذا مراتب متفاوته فى أطوار مختلفه مع أصل محفوظ و سنخ باق فيها كالطبيعه المقوله بالتشـكيك الـتى لهـا عرض عريض مرتبـه وراء العرض الأـفرادى الـذى يشاركهـا فيه الطـبيعه المتـواطئه و الـذين أنكروا الحركه الجوهريه- و التبدل الذاتى بنحو السيلان مع بقاء الموضوع على ما حققه المصنف قدس سره فيمتنع عندهم العلم بحقيقه شى ء و كـذا يمتنع عندهم الوجود الذهنى و هؤلاء نشأتهم نشأه الاختلاف و نظرهم مقصور على رويه المفاهيم و الصور لا يرون الوجود و المعنى فهم فى الحقيقه أهل التكثير لا التوحيد إذ يقصر نظرهم عن أن يكون المعنى الواحد الذى هو رباط الصور المتفننه قبله قلوبهم و الوجود الذى هو كخيط يمسك المفاهيم المفطوره على التشـتت عن الانفصام نصب أعين أفئدتهم فول وجهك شطره و اعرف قدره، س ره

۳- أى الموجوده للماده، س ره

إذا كان عقلا بسيطا كان علمه بالأشياء صوره بسيطه عقليه تطابق أعدادا بل أنواعا كثيره فى الخارج و تلك الأعداد مع كونها متكثره المواد الخارجيه مختلفه الهويات الطبيعيه- فهى مما يحمل عليها معنى واحد نوعى متحد بها إذا أخذ ذلك المعنى مرسلا من غير شرط و قيد من وحده أو كثره عدديه و كذا إذا كان العالم قوه خياليه كالذوات النفسانيه- الموجوده فى عالم الأشباح و الأمثال يكون صورتها العلميه صوره متخيله مطابقه لصوره محسوسه فى الحس أو موجوده فى الماده بحسب الماهيه و الحد مخالفه لها فى نشأه الوجود و الهويه و كذا القياس فى غير ما ذكرناه من المواطن الإدراكيه فقد علم أن لحقيقه واحده نشأه وجوديه بعضها أشد تجردا و أكثر ارتفاعا عن التكثر و الانقسام و عن الوقوع فى الحركات و مواد الأجسام و إذا جاز أن يكون صوره واحده عقليه فى غايه التجرد صوره مطابقه لأعداد كثيره من صور جسمانيه بحيث يتحد بها فليجز كون صوره واحده عقليه هى المسماه بروح القدس صوره مطابقه لنفوس كثيره إنسيه تكون هويتها تمام تلك الهويات النفسانيه و ما نقل عن فيثاغورث أنه قال إن ذاتا روحانيه ألقت إلى المعارف فقلت من أنت قال أنا طباعك التام يؤيد هذا المطلب و أنت يا حبيبى لو تيسر لك الارتقاء إلى طبقات وجودك لرأيت هويات متعدده متخالفه الوجود كل منها تمام هويتك لا يعوزها شى ء منك تشير إلى كل واحده منها بأنا (۱) و هذا كما فى المثل المشهور أنت أنا فمن أنا.

حجه أخرى ذكرها أيضا فى كتاب حكمه الإشراق

اشاره

بقوله إذا علمت لا نهايه الحوادث- و استحاله النقل إلى الناسوت فلو كانت النفوس غير حادثه لكانت غير متناهيه فاستدعت

۱- كما كنت تشير قبل الارتقاء إلى البدن بأنا لكونك فانيا فيه و فى تمشيه أمره و قضاء وطره قال تعالى نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ و الآن حصحص الحق و صرت فانيا فى باطنيات ذاتك و عادلا واضعا للشى ء فى موضعه فما كان أنا صار هو و ما كان هو صار أنا- و المثل المشهور الذى أشار إليه كأنه حكايه من ربط القرع على رجله لئلا يضل و يفقد نفسه فى ازدحام الناس فنام و فكه آخر و ربط على رجل نفسه و استلقى بجنبه فلما استيقظ الأول و لم يره فى رجله قال للآخر أنت أنا فمن أنا و نعم ما قيل- ۳۷۰ء گر جمله توئى پس اين جهان چيست ور هيچ نيم پس اين فغان چيست ، س ره

جهات غير متناهيه فى المفارقات و هو محال.

أقول قد أشرنا إلى أن وجود النفوس فى عالم العقل ليس كوجودها فى عالم الحس متكثره ذات ترتيب زمانى أو وضعى أو غير ذلك و الذى يلزم من كون النفوس- الغير المتناهيه فى هذا العالم ذات صوره عقليه يكون بها نحو وجودها العقلى أن يكون تلك الصوره ذات قوه غير متناهيه فى التأثير و الفعل أعنى بحسب الشده و قد سبق الفرق بين اللاتناهى فى الشده و اللاتناهى فى العده أو المده و ذلك ليس بمحال إنما المحال تحقق جهات غير متناهيه فى المبادى العقليه بحسب الكثره و العده و حيثيه الإمكان- فإن جهات الخير و الوجوب غير متناهيه شده و جهات النقص و الإمكان متناهيه شده- و كذا عده (١) إلا بالقوه فى أوقات و أدوار مختلفه كما يعرفه الحكماء ثم العجب من هذا (٢) الشيخ قدس سره حيث ذهب إلى أن لكل نوع جسمانى- نورا مدبرا فى عالم المفارقات و أن للنفوس البشريه نورا مدبرا عقليا و ذهب إلى أن النفوس أنوار ضعيفه بالقياس إلى النور المفارق و أنها بالنسبه إليه كالأشعه بالقياس إلى نور الشمس و أن النور (٣) كله من سنخ واحد و نوع واحد بسيط لا اختلاف فى أفراده

١- كذا فى النسخه المخطوطه الموجوده عندنا و فى المطبوعه لا بالقوه الصحيح على الظاهر كما فى المخطوطه

٢- ليت شعرى لم لم يحمل المصنف ره الحجج المنقوله من هذا الشيخ العظيم- مع أنه ذهب إلى ما ذكره من المذاهب على بطلان النفوس بما هى نفوس ليسلم عن الإيرادات التى أوردها عليها و حملها على بطلان النفوس بما هى عقل ثم تعجب منه فأورد عليه ما أورده أن هذا لشى ء عجاب، ل ره

٣- حتى الأنوار العرضيه الشمسيه و القمريه و السراجيه مع الأنوار الجوهريه- كالأنوار القاهره و الأسفهبديه من سنخ واحد فإن تلك الأنوار الجوهريه إذا وقعت فى هذا العالم صارت تلك الأشعه العرضيه النازله و كلها نوع بسيط كما قال لا اختلاف فيها إلا بكمال فى نفس الحقيقه و نقص فى نفسها و كما أن مراتب الحركات السريعه و البطيئه ليست بتخلل سكنات أقل أو أكثر كما يقوله بعض المتكلمين بل الحركه هيئه بسيطه فى الخارج غير متشابكه بالسكنات متصله لها أطوار و مراتب كل منها ممتاز بشى ء من نفس ذاتها البسيطه و بحد من السرعه و البطوء متحد فى الهويه الخارجيه مع تلك المرتبه كذلك كل من مراتب الأنوار من الضياء و النور و الظل و ظل الظل و هكذا هيئه بسيطه غير مختلطه بالظلمات أقل أو أكثر ممتازه بشى ء من سنخ النور كما فى مراتب الوجود على القول المنصور، س ره

إلا بالكمال و النقص فإذا كانت نسبه النفوس إلى مبدئها العقلى هذه النسبه فلزم أن يكون وجود ذلك المبدإ العقلى هو تمام وجودات هذه النفوس و نوره كمال هذه الأنوار.

و حاصل هذا البحث أن وجود النفوس مجرده عن تعلقات الأبدان فى عالم المفارقات- عباره عن اتحادها مع جوهرها العقلى الفعالى كما أن وجودها فى عالم الأجسام عباره عن تكثرها و تعددها أفرادا أو أبعاضا حتى أن جزء النفس المتعلق بعضو القلب غير جزئها المتعلق بعضو الدماغ و غير ذلك من الأعضاء كما أن جزءها الفكرى غير جزئها الشهوى و جزءها الشهوى غير جزئها الغضبى إلا أن هذه التجزئه بنحو آخر غير تلك التجزئه و للنفس أنحاء من التشريح و التفصيل يعرفها الكاملون و هى غير تشريح البدن و الأعضاء الذى بينه الأطباء و المشرحون و هكذا وجودها فى عالم البرزخ المتوسط بين العالمين العقلى و الحسى له تشريح و تفصيل بنحو آخر و وجودها هناك عباره عن وجود جوهر مثالى إدراكى مجرد عن الأجسام الحسيه دون الخياليه إلا أن ذلك الوجود أيضا عين الحياه و الإدراك و قد علمت أن الخيال عندنا جوهر مجرد عن الدماغ و سائر الأجسام الطبيعيه و هى حيوان تام متشخص سائح سائر فى دار الحيوان و نشأه الجنان.

ذكر تنبيهى:

و اعلم أن شارح كتاب حكمه الإشراق العلامه الشيرازى زيف هذه الحجج المذكوره من هذا الشيخ قدس سره فى نفى قدم النفوس و تقدمها على الأبدان و نسبها إلى الإقناع بأن كلها مبتنيه (۱) على إبطال التناسخ و زعم أن القول بالتناسخ مذهب قوى بل حق ذهب إليه الأقدمون من الحكماء المعظمين كأفلاطون و غيره و نحن مع أنا قد رأينا بطلان التناسخ و ألهمنا ببرهان لطيف على استحالته و فساده و حملنا كلام أفلاطون و الأقدمين على غير ما فهمه القوم

۱- اعلم أن الكينونه السابقه للنفوس على ثلاثه أوجه متصوره أحدها الكينونه العلميه و القلميه و اللوحيه فى السلسله الطوليه النزوليه و هو حق و ثانيها الكينونه العقليه- فى السلسله العرضيه للعقول بالفعل و للأخيار كما قال علي ع: كنت مع جميع الأنبياء سرا و مع خاتم الأنبياء جهرا و قال: لى الكرات و الرجعات و سره أن تشخصها بالعقل الفعال الواحد الشخصى و هذا أيضا حق متين مرجعه السلسله الطوليه بحسب المقام العقول الصعوديه و ثالثها الكينونه النفسيه على التناسخ و هذا باطل من أصله فى السلسله العرضيه الزمانيه، س ره

و حملوه و وجهناه إلى غير ما وجهوه كما سيجى ء لك بيانه في مباحث نفى التناسخ ذكرنا وجوه الخلل في أبحاث هذا الشيخ النحرير في الحواشى بما يؤدى ذكره هاهنا إلى التطويل فارجع إلى الحواشى إن اشتهيت أن تسمعها ثم قال بعد ذلك و ذهب أفلاطون إلى قدم النفوس و هو الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه

لقوله ع:

الأرواح جنود مجنده فما تعارف

الحديث

و قوله ص: خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفى عام

و إنما قيده بألفى عام تقريبا إلى أفهام (۱) العوام و إلا فليست قبليه النفس على البدن متقدره و محدوده بل هى غير متناهيه لقدمها و حدوثه انتهى قوله.

أقول لو كان مراد أفلاطون بقدم النفوس قدمها بما هى نفوس متكثره كما توهمه- لزم منه محالات قويه منها تعطيل النفوس مده غير متناهيه عن تصرفها في البدن و تدبيرها- و قد علمت أن الإضافه النفسيه ليست كإضافه الأبوه و البنوه العارضه و كإضافه الربان إلى السفينه و كإضافه رب الدار إلى الدار حتى يجوز أن يزول و يعود تلك الإضافه النفسيه و الشخص بحاله بل النفسيه كالماديه و الصوريه و غيرها من الحقائق اللازمه الإضافات التى نحو وجودها الخاص مما لزمتها الإضافه و كالمبدعيه و الإلهيه لصانع العالم حيث ذاته بذاته موصوفه بها فالنفس ما دام كونها نفسا لها وجود تعلقى فإذا استكملت في وجودها و صارت عقلا مفارقا يتبدل عليها نحو الوجود و يصير وجودها وجودا أخرويا و ينقلب إلى أهله مسرورا فلو فرضت وجودها النفسى قديما لزم التعطيل بالضروره و التعطيل محال.

و منها لزوم كثره في أفراد نوع واحد

من غير ماده قابله للانفعال و لا مميزات عرضيه و هو محال.

و منها وجود جهات غير متناهيه بالفعل في المبدإ العقلى

اشاره

ينثلم بها وحده المبدإ الأعلى- إلى غير ذلك من المحالات اللازمه على القول بلا تناهى النفوس المفارقه في الأزل و على القول بتناهى النفوس (۲) القديمه يلزم التناسخ و كثير من المفاسد المذكوره.

١- و تحقيقا للدهرى من الأعوام فالتثنيه باعتبار العام الجبروتى و الملكوتى و الألفيه باعتبار مظهريه كل منهما لألف اسم من أسماء الله تعالى، س ره

٢- لأن الأبدان غير متناهيه تعاقبا لعدم انقطاع الفيض فيلزم أن يتردد النفوس المتناهيه فيها لكن لما كان مذهب المحققين من التناسخيه أن النفوس تصعد إلى عالم النور بعد المفارقه فى أول الأمر أو آخره فإذا كانت النفوس متناهيه لزم انقطاع الفيض- إلا أن يحدث نفوس أخرى للأبدان الحادثه فى الأدوار الغير المتناهيه لكنه خلاف الفرض من جهتين إذ لزم الحدوث و عدم التناهى فى النفوس و المفروض خلافهما ثم على القول بتناهيها لا يلزم التعطيل لأن الأبدان المتناهيه فى كل وقت تفى بها و لذلك قال كثير من المفاسد المذكوره أى بنوعه لا بشخصه و هو لزوم كثره متناهيه فى أفراد نوع واحد من غير ماده و لواحقها و وجود جهات متناهيه و لكن كثيره بعدد النفوس، س ره

و بالجمله نسبه القول بقدم النفوس بما هى نفوس إلى ذلك العظيم و غيره من أعاظم المتقدمين مختلق كذب كيف و هم قائلون بحدوث هذا العالم و تجدد الطبيعه و دثورها- و سيلان الأجسام كلها و زوالها و اضمحلالها كما أوضحنا طريقه و نقلنا أقوالهم فيه.

و إن كان مراده بذلك أن لها نشأه عقليه سابقه على نشأتها التعلقيه فلا يستلزم ذلك قدم النفوس بما هى نفوس و لا تناسخ الأرواح و ترددها فى الأبدان لأنهما باطل كما مر- ثم إن الآيات و الأخبار الداله على تقدم النفوس على الأبدان يجب أن يحمل على ما حملناه (۱).

ثم قال و قد تمسك أفلاطون عليه بأن عله وجود النفس إن كانت موجوده بتمامها- قبل البدن الصالح لتدبيرها فوجدت قبله لاستحاله تخلف المعلول عن العله التامه و إن لم تكن موجوده بتمامها بل به يتم توقف وجودها عليه لكونه على هذا التقدير جزء عله وجودها أو شرطها لكنها لا تتوقف و إلا وجب (۲) بطلانها ببطلانه لكنها لا تبطل

۱- من الكينونات السابقه اللاهوتيه و الجبروتيه و الملكوتيه بنحو الوحده و البساطه- و فى الملكوت الأسفل و إن كان لها تفرق و تقدر لكن لا وضع و لا جهه بل لا تكثر من سنخ تكثر هذا العالم فإن ذلك العالم كون صورى صرف و كل شى ء منه صوره شى ء من هذا العالم بلا ماده، س ره

۲- لا نسلم ذلك و إنما يلزم لو كان عله حدوثها و عله بقائها واحده و ليس كذلك- بيانه أنه قد يكون عله حدوث الشى ء عين عله بقائه كالكوز المشكل للماء بشكل نفسه- و هنا لا يمكن بقاء المعلول بعد فناء عله الحدوث و قد يكون غيرها كالبناء فإن عله حدوثه البناء و عله بقائه يبس العنصر و هنا لا يلزم فناؤه من فنائها فعله حدوث النفس بما هى نفس مزاج البدن و عله بقائها العقل الفعال فتكتفى به فى البقاء، س ره

ببطلانه للبراهين الداله على بقائها ببقاء علتها الفياضه و أخصرها أنها غير منطبعه فى الجسم بل ذات آله به فإذا خرج الجسم بالموت عن صلاحيه أن يكون آله لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها بل لا تزال باقيه ببقاء العقل المفيد لوجودها الذى هو ممتنع التغير فضلا عن العدم كما عرفت و إذا كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها و على هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها فيه فيكون البدن كفتيله- استعدت لاشتعال من نار عظيمه فتنجذب النفس إليه بالخاصيه أو البدن إليها كالمغناطيس و الحديد و ليس من شرط جذب المغناطيس للحديد أن يكونا موجودين معا انتهى أقول إنا سنبين كيفيه حدوث النفس و تعلقها بالبدن و ما ذكره إشكال ستقف على حله و هو احتجاج صحيح على قدم كل بسيط الحقيقه و يلزم منه قدم المفارق- و كذا النفوس بحسب وجودها البسيط العقلى الذى هو صوره من صور ما فى علم الله- و شأن من الشئون الإلهيه و قد علمت أن وجود النفس و نفسيته شى ء واحد و هى بحسب هذا الوجود صوره مضافه إلى البدن متصرفه فيه لا أن إضافتها إليه و تصرفها فيه من العوارض اللاحقه التى هى بعد وجودها حتى يزول و يعود كالإضافه التى بين المغناطيس و الحديد كما زعمه فالذى يحوج إلى البدن هو وجودها التعلقى و جهه نفسيتها و تصرفها فيه و استكمالها به و هذا النحو من الوجود ذاتى لها حادث بحدوث البدن و كما تحدث بحدوثه تبطل ببطلانه بمعنى أنها تبطل النفس بما هى نفس ذات طبيعه بدنيه و ينقلب بجوهرها إلى نحو آخر من الوجود بحسب استكمالاتها الجوهريه المتوجهه إلى الغايات- و فناء (۱) الشى ء إلى غايته الذاتيه و مبدئه أشرف و أولى له فقوله و إلا- وجب بطلانها ببطلانه مسلم و حق و قوله لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الداله على بقائها إلى آخره- إن أراد به بقاء النفس بما هى نفس معينه فشى ء من البراهين التى وجدناها لا- يدل إلا على أن ما يكون موجودا بسيط الحقيقه لا- يمكن أن يبطل و أما النفس بما هى نفس- و كذا كل صوره و طبيعه ماديه محصله للجسم فليست بسيطه الهويه.

۱- كما قيل «از وجودم ميگريزم در عدم من شاهم و صاحب علم» و فى الدعاء: يا من خلق الأشياء من العدم ، س ره

فإن قال قائل إنه يلزم مما ذكرت أن كل نفس لم تبلغ فی وجودها إلی مقام العقل البسيط فهی هالكه بهلاك البدن و دثوره فعلی ما ذكرت لم يبق من النفوس بعد الأبدان- إلا نادرا قليلا فی غايه الندره.

فنقول إن للنفوس بعد هذه النشأه الطبيعيه نشأتان أخريان إحداهما النشأه الحيوانيه المتوسطه بين العقل و الطبيعه و الأخری النشأه العقليه فالأولی للمتوسطين و الناقصين و الأخيره للكاملين المقربين.

إيضاح و تأكيد:

قوله و علی هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها إلی آخره اعلم أن هذا كلام من يفرق بين التصرف الذاتی الطبيعی و بين التصرف الصناعی العرضی فوقع فی هذا الإشكال الذی بيناه الاشتباه بين أخذ ما بالذات مكان ما بالعرض و ذلك لأن حقيقه النفس و ماهيتها ليست كما تصورها من أن لها فی نفسها لنفسها وجودا تاما و قد عرض لها بعد تمام وجودها التی يخصها- أن تتصرف فی جسم من الأجسام و تدبره و تحركه و تنميه و تكمله و تطعمه و تسقيه- كمن تصرف فی بناء أو غرس شجره يقوم بتكميله و تعميره بإدخال أجسام أخری كالتراب و الماء إليه حتی يبلغ إلی كماله فيكمله و يستكمل هو أيضا تكميلا و استكمالا عرضيين خارجيين عن هويه ذاته هيهات إن النفس ما دامت هی نفسا لها وجود ذاتی تعلقی هی مفتقره فی هذا الوجود الذاتی إلی البدن متقومه بحسب بعض قواها الحسيه و الطبيعيه به متعلقه به ضربا من التعلق.

و بالجمله تصرف النفس فی البدن تصرف ذاتی و هو نحو موجوديه النفس كما أن تكميل الصوره للماده تعلق ذاتی لها و هو نحو وجودها و كما أن حلول العرض كالبياض فی الجسم هو نحو وجوده و لا يلزم (۱) من ذلك أن يكون النفس و لا الصوره

۱- لما سبق أن الإضافه معتبره فی وجودها لا- فی ماهيتها حتی تصير مضافه و معظم الأمر أن لا يفهم من التعلق و التصرف و نحوهما معانيها المصدريه و حقائقها اللغويه و العرفيه العامه بل حقائقها العرفيه الخاصه كان يفهم من التعلق نفس مقام الطبع من النفس و هذا كما اصطلحنا أن نقول الربط و الفقر و الإضافه الإشراقيه و نريد بها الوجودات الحقيقه من حيث إنها متعلقات بذری الحق تعالی متدليات بعرشه لا معانيها المصدريه و الإضافيه، س ره

و لا العرض واقعه تحت مقوله المضاف لما علمت سابقا فزوال التصرف فی البدن من النفس- هو بعینه زوال وجودها فی نفسها أو مساوق له إلاـ أن یستحیل إلی مقام صار وجودها بعینه هو وجودها لـذاتها أو لعقلها المفارق و حینئـذ لم یکن نفسا بل شـیئا أرفع وجودا منهـا کما أنها قبل بلوغ الصوره الطبیعیه و هی کمال أول لجسم طبیعی إلی مقام (۱) النفسیه کان شیئا أخس وجودا و أدون مرتبه من النفس.

و أما ما ذکره بعض الفضلاء فی استحاله تقدم النفس علی البدن

من أنها لو تقدمت علی البدن لکان شی ء واحد مفارقا و مخالطا للماده و محال أن یکون الشی ء الواحد مفارقا و مخالطا فمحال تقدم النفس علی البدن فغیر صحیح علی هذا الوجه لا لما ذکره جماعه من أهل العلم منهم الشیخ المقتول فی کتاب المشارع و المطارحات من أن النفس لیست بمخالطه للماده فلا یجری فیه ذلک الکلام بل یتوجه ذلک علی الصور و الأعراض و لا لما قیل إن المخالطه لیست إلا لعلاقه البدنیه فلا یلزم مما ذکره القائل إلا کون شـی ء واحد مجردا عن العلاقه و ذا علاقه و هذا علی هذا الوجه إنما یمتنع إذا کان التجرد و العلاقه وقعا معا فیستحیل اجتماعهما أما العلاقه فی وقت و التجرد وقت آخر فهو غیر محال بل واقع کمـا للنفس قبل الموت و بعـده أما بطلان الأول فلما علمت أن النفس فی أول حـدوثها صوره مادیه ثم تصـیر مجرده فثبت کون شـی ء واحد مخالطا و مفارقا فلیجز فی عکسه و أما بطلان الثانی فلأن نفسـیه النفس و علاقتها بالبدن هذه العلاقه أمر ذاتی لها و هو نحو من أنحاء وجود الشی ء بالذات و لهذا قسموا الجوهر إلی أقسام هی أنواع محصله لمقوله الجوهر و عدوا من تلک الأـنواع النفس نوعا قسـیما للعقل فعلم أن النفس لیست ذاتا شخصـیه تامه مفارقه الـذات ثم قـد عرضت لها التعلق بالبـدن کتعلق صاحب الدکان بدکانه- بإضافه زائده علیه.

۱- أی النفس بـالمعنی المتعـارف هـو المبـدأ الـذی هو صـاحب الخـدم و الحشم أو الأـول الآـلی أو نحوهمـا من التغیرات و إلا فـالصوره الطبیعیه بـل ما قبلها التی فی صـراط الإنسان و فی طریق حرکته و بعباره أخری بما هی جنس لا بما هی طبیعه متحصـله کما أشار إلیها بقوله و هی کمال أول لجسم طبیعی من مراتب النفس عند المصـنف قدس سره- نعم هی بما هی فقط واقفه عن الحرکه بل الصوره الحیوانیه التی هی أعلی منها بما هی کذلک لیست من مراتب النفس الإنسانیه المطلقه، س ره

فالحل و التحقیق کما ذهبنا إلیه من أن کون الشی ء مفارقا عن الماده و مخالطا لها إنما یستحیل فیما لا یتبدل أنحاء وجوداته و نشآته فالنفس قبل التعلق بالبدن لها نحو من الوجود و مع التعلق نحو آخر و بعد التعلق نحو آخر و لیس بین هذه الوجودات الثلاثه مباینه تامه لأن بینها علیه (۱) و معلولیه و وجود العله لا- یغایر وجود المعلول- إلا- بالکمال و النقص و لا- وجوده یغایر وجودها إلا بالنقص و الکمال فتأمل.

و بالجمله فللنفس الإنسانیه نشآت بعضها سابقه و بعضها لاحقه فالنشآت السابقه علی الإنسانیه کالحیوانیه و النباتیه و الجمادیه و الطبیعه العنصریه و النشآت اللاحقه کالعقل المنفعل و الذی بعده العقل بالفعل و بعده العقل الفعال و ما فوقه.

۱- إن قلت إذا کان منظور هذا الفاضل إلزام التسلسل کفی فیه أخذ حیثیه الحدوث- إذ الکلام فی الحادث الثانی و الثالث و هکذا کالکلام فی الحادث الأول فی الاحتیاج إلی العله- فلا حاجه إلی أخذ حیثیه البساطه بل یلزم التسلسل علی تقدیر کون تلک العله مرکبه مع أنه لم یورده عند قوله و لا جائز أن تکون تلک العله مرکبه إلخ. قلت لا یلزم التسلسل علی تقدیر کون عله الحادث مرکبه و ینکشف جلیه الحال- بذکر بعض مما نقل عنه فی الأمور العامه ۳۷۸ قال الفاضل بعد ذکر الدلیل و یلزم منه أن تکون عله الحادث مرکبه لوجوب حدوثها أیضا و إلا- لکان صدور الحادث فی وقت دون ما قبله ترجیحا من غیر مرجح فلو کانت بسیطه یوجب لأجل حدوثها حدوث علتها و لأجل بساطتها بساطتها و لزم التسلسل لترکبه من علل و معلولات غیر متناهیه بخلاف ما لو کان عله الحادث مرکبه خارجیه فإنه لا یلزم التسلسل الممتنع لجواز ترکبها من أمرین قدیم و حادث و یکون الحادث منها شرطا بعدمه بعد وجوده فی وجود الحادث المعلول عن العله القدیمه و الشرط جاز أن یکون عدمیا فلا یجتمع إذن أمور موجوده و لها ترتب العلیه و المعلولیه إلی غیر النهایه انتهی ما أردناه من کلامه نعم یرد أنه طول المسافه- فإن النفس لما کانت بسیطه عنده کما صرح فی آخر کلامه بقوله لکن النفس یستحیل أن یکون مرکبه کفی أن یقال لو کانت النفس حادثه و هی بسیطه أیضا لافتقرت من حیث إنها حادثه إلی عله أخری حادثه و من حیث إنها بسیطه إلی أن یکون علتها بسیطه إلخ- و هو قد أوقع التردید بالبساطه و الترکیب فی علتها و نحن فی نفسها من أول الأمر- و أیضا فیما ذکره بقوله أما الأول فلأنه إلخ غنی عما ذکره بقوله و هذه العله إما أن تکون موجوده إلخ، س ره

نقل كلام لتشييد مرام:

قـد تمسک بعض الأفاضل على قـدم النفس بأنها لو كانت حادثه- لافتقرت إلى عله بها یجب وجودها و هـذه العله إما أن تکون موجوده قبل حدوث النفس أو لا یکون کذلک و الأول یقتضی أن تکون النفس موجوده قبل وجودها لاستحاله تخلف المعلول عن علته التـامه و هو محـال و الثانی لا یخلو إما أن تکون تلک العله بسـیطه أو مرکبه لا جائز أن تکون بسـیطه و إلا لافتقرت من حیث إنهـا حـادثه إلى عله أخرى حـادثه و من حیث إنها بسیطه إلى أن تکون علتها بسیطه- أما الأول فلأنه لو لم یکن للحادث عله حادثه لکان إما أن لا یفتقر إلى عله أصلا و هو ظاهر البطلان أو تکون مفتقره إلى عله دائمه و حینئذ یکون وجوده فی بعض الأحوال دون بعض ترجیحا من غیر مرجح و بطلانه ظاهر أیضا و أما الثانی فلأنه لو کان للبسـیط عله مرکبه فإن استقل کل واحد من أجزائهـا بالتـأثیر فیه فلاـ یمکن اسـتناد المعلول إلى الباقی و إلا إن کان له تأثیر فی شـی ء من المعلول و للباقی تأثیر فی باقیه کان المعلول مرکبا و إن لم یکن لشـی ء منها تأثیر فیه فإن حصل لها عنـد الاجتماع أمر زائـد هو العله- فإن کان عـدمیا لم یکن مسـتقلا بالتأثیر فی الوجود و إن کان وجودیا لزم التسـلسل فی صـدوره عن المرکب إن کان بسـیطا و فی صدور البسـیط عنه إن کـان مرکبـا و إن لم یحصـل بقیت مثـل مـا کانت قبل الاجتماع فلا یکون الکل مؤثرا و قـد فرض مؤثرا هـذا خلف- لا جائز أن تکون تلـک العله مرکبه لما تقـدم أن کلما علته التامه مرکبه فهو مرکب- لکن النفس یسـتحیل أن تکون مرکبه فلا تکون علتها کذلک انتهى کلامه.

قال العلامه الشـیرازی معترضا علیه لا یخفى أن کلامه مبنی على امتناع صدور البسیط عن المرکب و قد علمت ما علیه فی أواخر المنطق عند الکلام على قاعده یجوز أن یکون للشی ء البسیط عله مرکبه.

أقول قـد علمت منا فی کلامنا على القاعده المذکوره أجوبه جمیع ما ذکره هو و غیره- و حل ما عقدوه فی تجویز تلک القاعده و تصـحیحها من النقض الإجمالی على حجه فسادها- و المناقضه و المعارضه فی مباحث العله و المعلول من هـذا الکتاب فارجع إلى النظر فیها إن اشتهیت حتى یظهر لک حقیه أن المعلول البسیط لا یمکن أن یکون له عله مرکبه

و مع ذلک لا یلزم من ذلک قدم النفس بما هی نفس لأنها غیر بسیطه الحقیقه و کذا کل ما یوجد فی الزمان و الحرکه کالطبائع الصوریه و غیرها و الله ولی الإنعام

فصل (۴) فی أن النفس لا تفسد بفساد البدن

استدلت الحکماء علیه

کما قرره الشیخ و غیره بأن النفس یجب حدوثها عند حدوث البدن فلا یخلو إما أن یکونا معا فی الوجود أو لأحدهما تقدم علی الآخر- فإن کانا معا فلا یخلو إما أن یکونا معا فی الماهیه أو لا فی الماهیه و الأول باطل- و إلا لکانت النفس و البدن مضافین لکنهما جوهران هذا خلف و إن کانت المعیه فی الوجود فقط من غیر أن یکون لأحدهما حاجه إلی الآخر فعدم کل منهما یوجب عدم تلک المعیه لها و لا یوجب عدم الآخر و إما أن یکون لأحدهما حاجه إلی الآخر فی الوجود فلا یخلو إما أن یکون المتقدم هو النفس أو البدن فإن کان المتقدم فی الوجود هو النفس فذلک التقدم إما أن یکون زمانیا (۱) أو ذاتیا و الأول باطل لما ثبت أن النفس لیست موجوده قبل البدن و أما الثانی فباطل أیضا لأن کل موجود یکون وجوده معلول شی ء کان عدمه معلول عدم ذلک الشی ء إذ لو انعدم ذلک المعلول مع بقاء العله لم تکن العله کافیه فی إیجابه فلم تکن العله عله بل جزءا من العله هذا خلف فإذن لو کان البدن معلولا للنفس لامتنع عدم البدن إلا لعدم النفس و التالی باطل لأن البدن قد ینعدم لأسباب أخر مثل سوء المزاج أو سوء الترکیب أو تفرق الاتصال فبطل أن یکون النفس عله للبدن و باطل أیضا أن یکون البدن عله للنفس لأن العلل أربع و محال أن یکون فاعلا لها فإنه لا یخلو إما أن یکون عله فاعلیه لوجود النفس بمجرد جسمیته أو لأمر زائد علی جسمیته و الأول باطل و إلا لکان کل جسم کذلک و الثانی أیضا باطل أما أولا فلما ثبت أن الصوره المادیه إنما

۱- احتمال الزمانیه مع اختیار الشق الذی هو احتیاج أحدهما إلی الآخر لاستیفاء الاحتمالات فإن الأشاعره یجوزون تخلف المعلول عن العله أو تخلیف العله إیاه، س ره

تفعل ما تفعل بواسطه الوضع و كلما لا يوجد (۱) إلا بواسطه الوضع استحال أن يفعل فعلا مجردا عن الوضع و الحيز و أما ثانيا فلأن الصوره الماديه أضعف من المجرد القائم بنفسه و الأضعف لا يكون سببا للأقوى و محال أن يكون عله قابليه لما ثبت أن النفس مجرده و مستغنيه عن الماده و محال أن يكون البدن عله صوريه للنفس أو غائيه فإن الأمر أولى أن يكون بالعكس فإذن ليس بين البدن و النفس علاقه واجبه الثبوت أصلا فلا يكون عدم أحدهما عله لعدم الآخر.

فإن قيل أ لستم جعلتم البدن عله لحدوث النفس و الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم فإذا كان البدن شرطا لوجود النفس فليكن عدمه عله لعدمها.

فقالوا (۲) إنا قد بينا أن الفاعل إذا كان منزها عن التغير ثم صدر الفعل عنه بعد أن كان غير صادر فلا بد و أن يكون وجوده فی ذلك الوقت لأجل أن شرط الحدوث قد حصل فی ذلك الوقت دون ما قبله ثم إن ذلك الشرط لما كان شرطا للحدوث و كان غنيا فی وجوده عن ذلك الشرط استحال أن يكون عدم الشرط مؤثرا فی عدم ذلك الشی ء ثم لما اتفق (۳) أن يكون ذلك الشرط مستعدا لأن يكون آله للنفس فی تحصيل كمالاتها و النفس لذاتها مشتاقه إلى الكمال لا جرم حصل لها شوق طبيعی إلى التصرف فی ذلك البدن و التدبير فيه على الوجه الأصلح و مثل ذلك لا يمكن أن يكون عدمه عله لعدم الحادث هذا صوره ما قرره المتأخرون كالشيخ الرئيس و من فی طبقته.

أقول و فيه مساهلات و مواضع أنظار

أما فی الاستدلال فنقول إن القول بأن

۱- فهاهنا لا- يتصور الوضع من وجهين أحدهما أن المعدوم لا يتصور الوضع بالنسبه إليه و ثانيهما أن المجرد لا وضع له و إن كان موجودا، س ره

۲- حاصله أن الشرط إنما هو شرط الإضافه من الفياض المطلق لئلا يلزم التخصيص بلا مخصص و أيضا الحدوث ليس الوجود المحمولی للشی ء بل بعديه الوجود للعدم كأنه الحد المشترك بينهما سلمنا أنه الوجود لكنه الوجود العارض لوجود الشی ء و أيضا الشرط شرط لمتاه لا لأصل الوجود، س ره

۳- يعنی هذا الشرط و هو البدن كما هو شرط حدوث النفس كذلك محل تصرفها- بخلاف مثل حركه الفلك فإنها شرط و ليس محل تصرفها فقد أشار إلى بيان آخر فی الجواب بأن البدن شرط الاستكمال، س ره

الصحابه بين النفس و البدن مجرد معيه اتفاقيه ليس بينهما علاقه ذاتيه قول باطل و معتقد سخيف كيف و هم قد صرحوا بأن النفس صوره كماليه للبدن و قد عرفوه بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياه و حكموا بحصول نوع طبيعى له حد نوعى من جنس و فصل ذاتيين كالإنسان و الفلك و غيره و مثل ذلك التركيب يمتنع أن يكون يحصل من أمرين ليس بينهما علاقه العليه و المعلوليه.

فالحق أن بينهما علاقه لزوميه لا- كمعيه المتضايفين و لا كمعيه معلولى عله واحده فى الوجود لا يكون بينهما ربط و تعلق بل كمعيه شيئين متلازمين بوجه كالماده و الصوره و التلازم الذى بينهما كما علمت فى مبحث التلازم بين الهيولى الأولى و الصوره الجرميه فلكل منها حاجه إلى الآخر على وجه غير دائر دورا مستحيلا فالبدن محتاج فى تحققه إلى النفس لا بخصوصها بل إلى مطلقها (۱) و النفس مفتقره إلى البدن لا من حيث حقيقتها المطلقه العقليه بل من حيث وجود تعينها الشخصيه و حدوث هويتها النفسيه.

إذا تقرر هذا فنقول قولهم فإن كان المتقدم فى الوجود هو النفس فذلك التقدم إما زمانى أو ذاتى.

قلنا إن تقدمها على البدن ذاتى.

قولهم لو كان كذلك لامتنع عدمه إلا بعدمها.

قلنا الأمر هكذا فإن البدن بما هو بدن مستعد امتنع عدمه مع وجود النفس- و لا وجوده مع عدمها و الذى يبقى بعد النفس و ما يجرى مجراها فى نوعها على الإطلاق- ليس ببدن أصلا بل جسم من نوع آخر بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلق النفس- و النفس شريكه عله البدن.

فليس لأحد أن يقول لو كانت النفس عله للبدن لم تكن فى فعلها مفتقره إلى البدن

۱- أى حقيقتها العقليه بقرينه المقابله أو المراد الإطلاق بحسب مراتبها فى استكمالاتها الجوهريه و فى أسنانها الزمانيه فإن فيها أصلا محفوظا لا يقدح تبدلها فى بقائه و على أى التقديرين ليس المراد المطلق بمعنى الفرد المنتشر من النفوس الكثيره- أو المفهوم الكلى الصادق عليها بما هو مفهوم كما فى صوره ما بالنسبه إلى الهيولى الأولى أيضا، س ره

لأن (١) توسيط الماده بوضعها فى تأثير الفاعل فى تلك الماده غير معقول فإذا لم تكن النفس فى فعلها و لا فى ذاتها مفتقره إلى الماده لم تكن نفسا بل عقلا.

لأنا نقول النفس و كل صوره سواء كانت ماديه الوجود أو ماديه الفعل فإنما يؤثر فى نفس تلك الماده و حالاتها لا على وجه الاستقلال أو بخصوصها بل على وجه الشركه مع الأمر المفارق بحسب طبيعتها المطلقه فالنفس بما هى طبيعه نفسانيه مطلقه مع انحفاظ وحدتها المتبدله بواحد عقلى ثابت عله مقيمه للبدن و هى بحسب كل خصوصيه لها مفتقره إلى البدن افتقار الصوره فى أحوالها المشخصه إلى الماده القابله.

و قولهم و الثانى أى كون البدن عله للنفس باطل لأن العلل أربع إلخ.

قلنا نختار أن البدن عله ماديه للنفس بما هى لها وجود نفسانى و قد سبق أن نفسيه النفس أى كونها بحيث تتصرف فى البدن و تستكمل أمر ذاتى لها و وجود حقيقى لها و ليست النفسيه لهذا الوجود كالعوارض التى تلحق الشى ء بعد تمام ذاتها و هويتها- بل كونها نفسا ككون الصوره صوره و الماده ماده من حيث إن المسمى و المفهوم الإضافى- موجود بوجود واحد و ككون الواجب صانع العالم و كما أن عالميه البارى بالأشياء- و قدرته على الكل ليست بأمر زائد على ذاته فكذا نفسيه النفس ما دام وجودها هذا الوجود التدبيرى ليست بأمر زائد فى الوجود على وجود النفس بل زيادتها بحسب المفهوم و الماهيه.

فقولهم فى نفى كون البدن عله ماديه إن النفس مجرده و المجرد مستغن عن الماده- فنقول المجرد و هو الذى يكون عقلا بالفعل لا تعلق له بالأجسام أصلا و ليست النفس كذلك فالدليل المذكور إن أقيم على أن الذات العقليه التى وجودها وجود عقلى لذاتها و لا تعلق لها بالأجسام لا يفسد بفساد البدن فذلك بين واضح و لكن كون الشى ء عقلا مفارقا ينافى كونه نفسا مدبرا للبدن الجزئى المعين على وجه ينفعل و يستكمل به ضربا من الانفعال و الاستكمال و قد علمت أن ليس بين النفس و البدن مجرد معيه

١- و الحال أن تأثير القوى الجسمانيه بمشاركه الوضع لا يتصور لها بالنسبه إلى مواد أنفسها أسند الإشراقيون هذه الآثار إلى الصور النوعيه المفارقه أعنى أصحاب الأصنام- و قد مر فى مبحث المثل من الأمور العامه إسناد الشيخ الإشراقى التغذيه و التنميه و التصوير- فى النبات إلى صاحب صنمه، س ره

كالحجر الموضوع بجنب الإنسان بل هى صوره كماليه للبدن و نفس له و يتركب منهما نوع طبيعى و مثل هذا الأمر كيف يكون مفارقا عن الأجسام و المفارق ليس وجوده هذا الوجود التعلقى و ليس كون البدن آله لها ككون المنحت و المنشار آله للنجار- حتى يستعملها تاره و يتركها أخرى و الذات المستعمله هى كما هى من قبل و من بعد و لا كونها فى البدن ككون الربان فى السفينه و صاحب الدار فى الدار تدخل فيها و تخرج عنها و السفينه بحالها و الدار بحالها فالدليل المذكور لم يدل على بقاء النفس ما دام وجودها النفسانى بعد البدن نعم قد دل على أن الجوهر المفارق العقلى- غير فاسد بفساد البدن.

بقى النظر فى أن النفوس بعضها أو كلها هل يستحيل وجودها إلى وجود جوهر- لا تعلق له بالجسم و لا حاجه إلى استعماله و الاستكمال به و بقى الكلام فى كيفيه هذا التحول و الانقلاب الجوهرى و طرو حاله بها يصير الجوهر المتعلق الوجود بالماده جوهرا مفارقا عنها و ستعلم كيفيه هذا عن قريب.

و أما الذى ذكروه من أن الفاعل إذا كان منزها عن التغير كان صدور الفعل عنه فى وقت دون ما قبله موقوفا على شرط و شرط الحدوث لأمر غنى فى وجوده عن ذلك الشرط استحال أن يكون عدمه مستلزما لعدم ذلك الفعل أو مؤثرا فيه كلام لا فائده فيه فإن حدوث (١) الشى ء ليس إلا وجوده الخاص به و ليس حدوث الوجود صفه زائده على الوجود عارضه له حتى يكون شرطها غير شرط الوجود بل شرط الحدوث و شرط الوجود واحد فإذا عدم (٢) الشرط عدم المشروط.

و أيضا لا معنى لكون أمر مادى استعدادا أو شرطا لوجود جوهر مفارق الذات

١- ليس كذلك فإن الحدوث هو الحد المشترك بين الوجود و العدم و ليس وجودا و لا عدما و قد مر فى الأمور العامه فى دفع شبهه من نفى التأثير و التأثر فى حال الحدوث لا فى حال الوجود و لا فى حال العدم و قوله و ليس صفه زائده ممنوع كيف و سنخ الوجود معرى عن الحدوث فشرطها ليس شرطه أ لا ترى أن عله الأربعه ليست عله الزوجيه مع أنها لا تنفك عن لازمها، س ره

٢- ممنوع إذ عله الحدوث قد تكون غير عله البقاء كما فى عله حدوث البناء و عله بقائه فهاهنا شرط حدوث النفس البدن و عله بقائها العقل الفعال، س ره

غنی الوجود عن المواد و أحوالها کما هو عندهم و بالجمله استعداد (۱) الماده لا یکون إلا لما یکون حالا من أحوالها و لا معنی لکون الشی ء مستعدا لأمر مباین الذات عنه- فکن مترقبا لما یتلی علیک إن شاء الله تعالی

فصل (۵) فی أن الفساد علی النفس محال

اشاره

فصل (۵) فی أن (۲) الفساد علی النفس محال

ذکروا فی بیانه حجتین

إحداهما أن النفس ممکنه الوجود و کل ممکن فله سبب فی وجوده

فللنفس سبب و السبب ما دام یبقی موجودا مع جمیع الجهات التی باعتبارها

۱- خلاصه الإشکال من وجهین- أحدهما أنه کیف یکون وجود جوهر مفارق مرهونا باستعداد خاص و وقت خاص- مع تساوی نسبته إلی کل الأوقات و تجرده عن کل المواد. و ثانیهما أن المستعد له لا بد أن یکون حالا من أحوال المستعد متصلا به و المستعد مستکملا بذلک المستعد له و المفارق مباین الذات عن المواد و الأجسام فکیف یکون حالا لها و بالحقیقه هذا هو الإشکال الذی سینقله عن أفضل المتأخرین المحقق الطوسی قدس سره فی المیعاد المشرقی و لهذا قال فکن مترقبا و أقول هذا کلام حق و إشکال صعب لکن بعضه مشترک الورود علیهم و علیه قدس سره کما سیشیر إلیه فی موضعین من أن الوجود التجردی الروحانی فی البقاء کیف حدث و ما هو جوابه من أن الحادث وجود الرابط بینهما فهو جوابهم و لکن أین الثریا من الثری إذ یلزم علیهم قدم النفس ذاتا- إذ الحادث إضافه مقولیه لها لا ذاتها و علی طریقته قدس سره من أنها جسمانیه الحدوث روحانیه البقاء و أنها فی أول الأمر کالطبائع السیاله و أن الإضافه وجودیه إشراقیه- حادثه ذاتا فی أول الأمر و إن انسلخت فی آخر الأمر عن الزمان و لا- یصدق علی وجودها المضی و الحال و الاستقبال بل جمیع الأزمنه و الزمانیات بالنسبه إلیها تصیر کالآن و الأمکنه و المکانیات کالنقطه و کیف لا و هذا هکذا بالنسبه إلی مدرکاتها الکلیه فضلا عن ذاتها المجرده و أیضا علی طریقته هی ذات أطوار و شئون ذاتیه و علی طریقتهم لیس لها إلا مقام واحد هو مقام التجرد و أما أنه ما حامل استعداد وجودها التجردی البقائی- فسیحققه عن قریب، س ره

۲- ما مضی کان محالیه الفساد علیها بفساد البدن و هاهنا محالیه الفساد علیها مطلقا، س ره

كان سببا استحال انعدام المسبب كما سبق ذكره فى مباحث العله و المعلول فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها بسبب انعدام سببها أو شـى ء من أجزاء سـببها التام و الأسـباب أربعه- و يسـتحيل انعدامها لانعدام سـببها الفاعلى لأن السبب الفاعلى لها كما سنبين جـوهر عقلى مفـارق الـذات من جميع الوجـوه عن المـاده فيمتنع عـدمه لأـن الكلاـم فيه كالكلاـم فى النفس و محـال أن يكون انعـدامها لانعدام السـبب المادى لأنا قد بينا أن النفس ليست ماديه بل مجرده و محال أن يكون لعدم السـبب الصورى لأن صوره النفس بعينهـا ذاتهـا- و لأـن الكلاـم فى عـدم ذلـك السبب الصورى كالكلام فى عـدم النفس فإن كان لعـدم صوره أخرى لزم التسـلسل و محال أن يكون لعـدم السـبب التمامى لهـذا الوجه أيضا فيمتنع عدم النفس مطلقا و أما الصور و الأعراض التى يصـح عليها ذلك العدم فذلك لصحه (۱)

۱- حتى الفـاعليه و هاهنـا إشـكال ظـاهر الورود ۳۸۶ و قـد نقله السـيد المحقق الـداماد- عن المحقق الطوسـى قدس سـرهما فى القبسات و قد وصفه السيد قدس سره بأنه من مستصعبات العقد التعضيليه و هو أنه إذا عدم شى ء فى العالم لزم منه عدم الواجب تعالى عن ذلك لأن عـدم ذلك الشـى ء إما لعـدم شـرطه أو شـرط علته أو لعـدم جزء علته و الكلام فى عدمه كالكلام فيه حتى ينتهى إلى الواجب تعالى لأن الموجودات بأسـرها ينتهى فى سلسـله الحاجه إلى الواجب تعالى و الجواب أن عدم الحادث ينتهى إلى عدم مرتبه و قطعه من حقيقه متجدده بالذات كالطبيعه الجوهريه السـياله الوجود عند المصـنف و كالحركه الوضـعيه الفلكيه عند القوم و تلك الحقيقه كل حد منها ضـرورى العدم عند وجود حد آخر بلا حاجه إلى عله أخرى كضـروره عدم يوم الجمعه فى يوم الخميس و يوم السبت فإذا انتهى عدم الحادث إلى عدم تلك المرتبه من تلك الحقيقه السياله الوجود يقال عدمها ذاتى و الذاتى لا يعلل فلا ينتهى إلى عدم الواجب تعالى فالجاعل جعل نفس ذاتها جعلا بسـيطا- لا أنه جعلها متقضيه متجدده و السيد قـدس سـره أشـار أولاـ إلى مـا ذكرنـاه و ثانيا إلى تحقيق آخر بقوله ۳۸۶ فـإذن يجب علينـا أن نقطع وريـد الشـبهه و نجب عرق الإعضال فنقول- ما حققناه لك أن الحدوث و الزوال فى عالم امتداد الزمان لا يتصـحح إلا بالانتهاء إلى طبيعه متجدده متصـرمه يكون طباع جوهرها ثبات اتصال التجدد و التصرم و سيلان استمرار الحدوث و البطلان من غير استناد فى الانقضاء و التصرم إلى عله خـارجه عن ذاتهـا يضـمن للمتأمـل المخرج عن هـذه المضايق و لكنا نسـتأنف الآن بيانا طارفا من سبيل آخر فاعلمن أنه إنما يعتاص الأمر هنالك على من بتوهماته الفاسده يحسب أن العدم الطارى على الشى ء الكائن الفاسد فى الزمان حادث متجدد فى متن الواقع و طرو العدم عباره عن تجدد البطلان بعد التقرر و أن انعدام الشـى ء الزمانى إنما هو بارتفاع وجوده الحاصل فى زمن حصوله- من تلقـاء الجاعـل الموجب عن وعـاء التحقق عن زمان الحصول و أن العـدم فعل الفاعل- و الفاعل فاعل البطلان و أن عـدم حصول الشـى ء فى زمان ما غير متحقق الصدق إلا فى ذلك الزمان و مع تحققه لا قبله و أن انتفاء المانع متقدم على وجود المعلول بالـذات- تقدما بالطبع لكونه من أجزاء علته التامه و شـى ء من تلك الأوهام ليس له فى عالم العقل من نصـيب و لا فى إقليم الحكمه من خلاق و أن فى المتكلفين و المتفلسـفين أقواما و عشائر تلك أمانيهم و من هو على بصـيره فى أمره يعلم أن ما يحدث و يتجدد و يعقل فيه الفعل- و القبول يكون لا محاله شيئا ما يعبر عنه بالليسيه و الانتفاء بل هو سلب محض و ليس صرف لاـ يخبر إلاـ عن لفظه و لاـ يروم بمفهومه إلا أنه ليس فى الحصول أمر ما أصـلا و إنما طرو العـدم على الكائن الزمانى هو سـلب وجوده فى الزمـان العـاقب سلبا صـرفا ثم قـال أ فليس من المنصـرح أن ارتفاعه عن زمانه فى قوه اجتماع النقيضـين و عن الزمان البعـد غير معقول إذ لـم يكن متحققا قط فإذن قد اسـتوى و اسـتبان أن الزوال حقيقه انقطاع اتصال الفيضان لعدم الإفاضه الإبقائيه

المعبر عنها فى القرآن الحكيم و التنزيل الكريم تاره بالحفظ وَ لا يَؤُدُهُ حِفْظُهُما و تاره بالإمساك و يُمْسِكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ أَنْ تَزُولا- و أنه لا- عدم إلا- و هو أزلى- و أن طرو العدم على الحادث الزمانى إنما معناه المحصل تخصيص وجوده بزمان ما محدود- فى جهه النهايه بحد بعينه كما هو محدود فى جهه البدايه كذلك و ذلك الوجود المحدود بحدى الطرفين غير مرتفع لا عن الدهر و لا عن ذلك الزمان المحدود فى الجهتين ثم قال فإذن قد بزغ أن العدم اللاحق بالكائن الفاسد أزلى ليس يصح استناده إلى عدم تحقق العله التامه لحصول الوجود فى الزمان العاقب من بدو الأمر فى الآزال و الآباد رأسا كما أن العدم السابق قبل حصول الوجود الحادث فى الزمان الأول أيضا كذلك لا أنه متجدد مستند إلى انتفاء جزء ما من أجزاء العله التامه للوجود الحاصل فى زمان الكون فإن العله التامه لذلك الوجود و لأى وجود قد دخل فى التحقق غير منتفيه أبدا و إنما الصحيح أن العله التامه لتقرر ما مفروض و وجود ما مقدر غير داخله فى التحقق من بدو الأمر أزلا و أبدا و العدميات الأزليه سابقه كانت أو لاحقه من حاشيتى الوجود الكائن فى زمان بعليه متسلسله فى العليه و المعلوليه على الجهه اللا- يقفيه بما هى متمثله فى لحاظ العقل متمايزه بحسب الإضافه إلى الملكات لا إلى نهايه أخيره يقف الأمر عندها فليستيقن انتهت كلماته النوريه و إنما نقلناها بطولها مع كونه خروجا عن طور هذه الحاشيه لاشتمالها على تحقيقات شريفه نافعه فى هذا المقام و فى مقامات آخر فليدرك بعد غوره و ليذعن حسن طوره، س ره

العدم على أحد أسبابها حتى الفاعليه لكون فاعلها القريب جائز العدم لأن حدوثها لأجل أمزجه مختلفه يفيد استعدادات مختلفه و قد سبق أن الأمر هاهنا ليس كذلك.

و ثانيتهما أن كل متجدد فإنه قبل تجدده ممكن الوجود

و ثانيتهما (۱) أن كل متجدد فإنه قبل تجدده ممكن الوجود

المتجدد و إلا لكان ممتنعا و الممتنع غير موجود فإذن المتجدد غير المتجدد هذا خلف و نعنى بهذا الإمكان الاستعداد التام على ما عرفت و ذلك الاستعداد التام يستدعى محلا لأن الذى يوجد فيه إمكان وجود الشى ء هو الذى حصلت فيه قوه وجود ذلك الشى ء أى استعداده القريب.

إذا ثبت ذلك فنقول النفس لو صح عليها العدم لوجب أن يكون هناك شى ء- يوجد فيه إمكان ذلك الفساد و ذلك الشى ء ليس هو ذات النفس فإن النفس لا تبقى ذاتها مع الفساد و الذى فيه إمكان الفساد يجب أن يبقى مع الفساد فإذن ذلك الشى ء ماده النفس فيكون للنفس ماده فننقل الكلام إلى تلك الماده فإن صح عليها الفساد احتاجت إلى ماده أخرى و لزم التسلسل و هو محال و إذا انقطع التسلسل فذلك السنخ الباقى مما لا يجوز عليه الفساد و العدم و هو جزء النفس و لا يكون جزؤها الباقى ذات وضع و إلا لكانت النفس منافيه لمقارنه الصور العقليه و لكانت ذات وضع و حيز و هو محال كما بين و إذا كان ذلك الشى ء الذى ثبت بقاؤه مجردا عن الوضع و الحيز قابله للصور العقليه كان ذلك الجزء هو النفس بعينها إذ لا نعنى بالنفس إلا جوهرا مجردا قابلا للصور العقليه فالنفس لا يصح عليها العدم.

فإن قيل أ ليست لها ماده توجد فيها قوه حدوثها فلم لا يجوز أن يحصل فى تلك الماده قوه فسادها.

فنقول الفرق ثابت لأن الذى فيه قوه الحدوث هو البدن و ذلك مما يصح أن يبقى مع الحدوث أما الذى يوجد فيه قوه الفساد لو كان هو البدن لكان البدن باقيا مع فساد النفس و بالاتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس فظهر الفرق بين البابين هذا ما فى مسفورات القوم و الحجتان إنما تنهضان دليلا على امتناع الفساد على جوهر بسيط- مباين الوجود عن الماده و لواحقها لا على امتناع فساد ما وجوده هذا الوجود الارتباطى

۱- حاصله أن الفساد أمر متجدد و كل متجدد كونا كان أو فسادا مسبوق بحامل استعداد- و حامل استعداد فساد النفس إما هى و هو ظاهر البطلان و إما ماده لها و لا ماده لها و على تقدير جوازها يلزم الخلف إذ الماده هى الجزء المقوم و إذا لم يكن لها وضع و حيز و نحوهما- كانت هى النفس الباقيه، س ره

التعلقی و مثل ذلک الوجود کما یمتنع فساده بفساد البدن کذلک یمتنع عدمه السابق علیه و حدوثه بحدوث البدن بل لا تجدد له أصلا فإن کل ما هو کائن فاسد و کل ما لا فساد له لا کون له و بالجمله الموجود بوجود واحد بالعدد یمتنع أن یکون حادثا و مفارقا عن الماده إلا بأن تقع له الحرکه الجوهریه الاشتدادیه و صیرورته مجردا بعد ما کان متعلقا.

بقی الإشکال (۱) فی أن وجوده التجردی کیف حدث و المجرد لا تعلق له بماده و لا له استعداد وجود.

و الجواب عنه کما سیجی ء حسب ما وعدناه لک و أنموذج ذلک الجواب أن صیروره النفس مجرده لیست عباره عن حدوث وجود أمر مجرد لها بل عباره عن قطع وجودها التعلقی و رجوعها إلی مبدئها الأصلی فبالحقیقه حدوث الأمر المجرد لشی ء- عباره عن حدوث رابطه بینهما کما قیل فی حدوث (۲) الحافظه للنفس و هی خزانه معقولاتها- و أما الذی ذکر هاهنا من بیان الفرق بین حامل قوه الحدوث و حامل قوه الفساد و أن البدن فیه قوه حدوث النفس لأنه یبقی معها و لیس فیه قوه الفساد إذ لا یبقی معها.

ففیه مغالطه مبناها اشتراک لفظ القبول و إطلاقه تاره بمعنی القوه الاستعدادیه (۳) و تاره بمعنی الانفعال و الاتصاف أو عدم الفرق بین ما بالذات و ما بالعرض فإن حامل قوه الحدوث للنفس لیس هو البدن الحی بل شی ء آخر کالنطفه و ما یجری مجراها- و هو غیر باق عند حدوث الصوره النفسانیه و البدن الباقی مع النفس هو قابل النفس بمعنی

۱- أی فی البقاء لا فی الحدوث کما هو مذهب المصنف قدس سره هذا ما أشرنا إلیه سابقا من أنه مشترک الورود، س ره

۲- فإن ذات العقل الفعال لیس له حدوث فی زمان و لا له وجود استعدادی إلا أنه بما هو حافظه و خزانه للنفس حادث، س ره

۳- و القابل بهذا المعنی لا یجامع المقبول و إلا لزم اجتماع القوه و الفعلیه بخلاف القابل بمعنی المنفعل و المستکمل فإنه یجامع المقبول و إلا لم یکن منفعلا و لا مستکملا- و البدن قابل لوجود النفس و حدوثها بالمعنی الثانی و لیس بقابل له بالمعنی الأول فإن حامل قوه الحدوث للنفس لیس هو البدن الحی إلخ، ل ره

المستكمل بها الاستكمال الجزء المادى بالجزء الصورى من المركب و يجوز أن يكون هو بعينه قابل قوه الفساد لها و الذى يقبل الفساد شىء آخر هو باق مع الفساد ففى قابل كل (۱) من الطرفين أى الكون و الفساد اعتباران متغايران اعتبار ما منه الشىء و اعتبار ما فيه الشىء و إهمال الفرق بينهما مغلط فكن متيقظا فاستمع ما سيقرع سمعك يوم يناد المناد من مكان قريب

فصل (۶) فى ذكر ميعاد مشرقى

اعلم أن المحقق الفاضل أفضل المتأخرين نصير الدين محمد الطوسى ره قد بعث رساله إلى بعض معاصريه من العلماء هو العالم النحرير شمس الدين الخسرو شاهى و سأل عنه بعض المسائل المعضله طالبا للكشف عن وجوه إعضالها و حل عقد إشكالها فلم يأت ذلك المعاصر بجواب و كانت مسأله بقاء النفس بعد البدن إحدى تلك المسائل غير المجابه و قد قررها بقوله ما بال القائلين بأن ما لا حامل لإمكان وجوده و عدمه فإنه لا يمكن أن يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود حكموا بحدوث النفس الإنسانيه و امتنعوا عن تجويز فنائها- فإن جعلوا حامل إمكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل إمكان عدمها أيضا و إن جعلوها لأجل تجردها عما يحل فيه عادم حامل لإمكان العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لأجل ذلك بعينه عادم حامل لإمكان الوجود فيمتنع وجودها بعد العدم فى الأصل- و كيف (۲) ساغ لهم أن جعلوا جسما ماديا حاملا لإمكان وجود جوهر مفارق مباين

۱- كما أن الماده تطلق على حامل قوه الشىء و يجامع الفقدان و تطلق على حامل الصوره و تجامع الوجدان كذلك قابل كون الشىء قد يجامع الاستعداد و الفقدان و قد يجامع الفعليه و الوجدان و يمانع القوه و الاستعداد و هكذا قابل الفساد و هذان مراده باعتبارى ما منه و ما فيه و أما الاعتبار أن لما بالذات و ما بالعرض فهما أن البدن قابل بالذات للنفس و حامل قوه النفس باعتبار اشتماله على أجزاء المنى المنخلق منها الأعضاء الأصليه فهو حامل القوه بالعرض و هكذا فى حامل قوه الفساد و قابل الفساد المجامع للوجدان، س ره

۲- أى نغمض أولا عن صحته و سقمه و نقول إن ساغ كون الجسم حاملا لكون النفس- فليسغ كونه حاملا لفسادها ثم ننقده و نقول كيف ساغ أن يكون الجسم حامل استعداد المجرد و المجرد استعداد و قوه له ثم كيف يكون الشىء مستعدا لأمر مباين كما مر، س ره

الذات إياه فإن جعلوها من حيث كونها مبدأ لصوره نوعيه لذلك الجسم ذات حامل- لإمكان الوجود فهلا جعلوها من تلك الحيثيه بعينها ذات حامل لإمكان العدم و بالجمله ما الفرق بين الأمرين فی تساوی النسبتين هذا ما ذكره بعبارته المنقحه الواضحه الداله على أن ما أجيب عن هذا الإشكال في الكتب حتى في شرحه للإشارات غير مشبع و لا تام عنده.

و نحن قد أجبنا (۱) عن هذا السؤال في سالف الزمان بأن البدن الإنساني- استدعى باستعداده الخاص من واهب الصور على القوابل صوره مدبره متصرفه فيه تصرفا يحفظ به شخصه و نوعه فوجب صدورها عن الواهب الفياض لكن وجود صوره يكون مصدرا للتدابير البشريه و الأفاعيل الإنسيه الحافظه لهذا المزاج الاعتدالی لا يمكن إلا بقوه (۲) روحانيه ذات إدراک و عقل و فكر و تميز فلا محاله تفيض من المبدإ الفياض

۱- أی وافقنا القوم و ارتضينا سابقا جوابهم سيما مع بذلنا الجهد في تنقيحه كما أشار إليه و لكن فی مباحث الماهيه قريبا بمبحث تحقيق المثل عبر عنه بما يقال، س ره

۲- ليس المراد أن البدن استدعى صوره متصرفه مقارنه و كان هذا الاستدعاء في الواقع غلطا و خطاء فإن التصرف في البدن الإنسانی إنما يكون بقوه روحانيه حتى يقال لا غلط في الطبيعيات و لا خطاء في استعدادات المواد حيث لا رويه و لا أن الواهب رأى أن اللائق بحاله القوه الروحانيه المميزه المفكره فأعطى ما هو مقتضى لسان حاله حتى يقال- كان البدن حينئذ حامل استعداد القوه المجرده فالإشكال بحاله و لا المراد أن البدن- استدعى القوه المتصرفه المقارنه و أصاب و أعطاها الواهب إياه إلا أنه زاد على ما استدعاه- بمحض الجود بإعطاء حقيقه مفارقه أيضا تلك المقارنه رقيقتها و ظلها أو مبدإ مفارق تلك القوه المقارنه خادمه حتى يقال هذا خلاف مقتضى العدل إذ لو لم يشترط الاستعداد لوهب الفياض النفس الناطقه للنمله بمحض الجود بل المراد كما سيشير إليه أن ماده البدن استدعت و استعدت للقوه الروحانيه أيضا و لكن بالعرض و مقتضى العدل أن الهبات على حسب الاستعدادات و لو بالعرض. إن قلت إن لم تكن لتلك الحقيقه المفارقه حامل إمكان وجود كانت داخله تحت القاعده القائله بأن ما لا حامل لإمكان وجوده لا يوجد بعد العدم فلم يكن حادثه و إن كانت ماديه و لا يمكن أن يقال لها حامل إمكان الوجود بالعرض إذ يقال كذلك لها حامل إمكان الفساد بالعرض. قلت نلتزم ذلك كما يرشد إليه ما يأتی من قوله و هی من حيث الفعل مسبوقه باستعداد البدن إلى قوله هذا ما سنح و لكن إياک و أن تفهم من قوله بالعرض الكذب و الاعتباری المحض و أيضا إياک و أن تفهم من قبيل حركه جالس السفينه بالعرض بل هذا من قبيل وجود الكلی الطبيعی بالعرض لتحقق الوجود الخاص و وجود الجنس بالعرض لوجود الفصل في البسائط، س ره

الـذى لاـ بخـل و لاـ منع فيه جوهر النفس و حقيقتهـا فـإذن وجود البـدن بإمكـانه الاسـتعدادى- ما يسـتدعى إلا صوره مقارنه له متصـرفه فيه بما هى صوره مقارنه و لكن جود المبـدإ الفياض- اقتضـى صوره متصـرفه ذات حقيقه مفارقه أو ذات مبدإ مفارق و كمـا أن الشـى ء الواحـد- يجوز أن يكون جوهرا من جهه و عرضـا من جهه أخرى كـالصوره الجوهريه الحاصـله فى الـذهن لما تقرر عنـدهم أنهـا جوهر مسـتغن عن الموضوع بحسب الماهيه و عرض مفتقر إليه بحسب هـذا الوجود الـذهنى العلمى بل كيف نفسانى عندهم و كذا يجوز أن يكون شـى ء واحد مجعولا من جهه غير مجعول من جهه أخرى كالوجود و الماهيه لشى ء واحد فكـذلك يجوز أن يكون شـى ء واحـد كـالنفس الإنسانيه مجردا من حيث كونه ذاتا عقليه أو له ذات عقليه ماديا من حيث كونه متصـرفا فى البـدن أو له قوه متصـرفه فى البـدن فإذا كانت النفس مجرده من حيث الذات و ماديه من حيث الفعل فهى من حيث الفعل مسـبوقه باسـتعداد البدن حادثه بحدوثه زائله بزواله و أما من حيث حقيقتها الأصـليه أو مبدإ حقيقتها فغير مسـبوقه باستعداد البدن إلا بالعرض و لا فاسده بفساده و لا يلحقها شى ء من نقائص الماديات إلا بالعرض فتدبر.

هـذا ما سـنح لنا فى سالف الزمان على طريقه أهل النظر مع فضل تنقيـح و أما الذى نراه الآن أن نذكر فى دفع هذا السؤال و حل الإعضال فهو أن للنفس الإنسانيه مقامات و نشآت ذاتيه بعضـها من عالم الأمر و التـدبير قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى و بعضـها من عالم الخلق و التصوير مِنْها خَلَقْناكُمْ وَ فِيها نُعِيدُكُمْ وَ مِنْها نُخْرِجُكُمْ (۱) فالحدوث

۱- الإنشـاء من الأرض فى الآخره باعتبار أن البـدن الأخروى الـذى له الصوره الحسـناء أو الشوهاء و صوره الأعمال من الحور و القصور و الزمهرير و الحرور و غير ذلك- إنما حصلت كلها فى هذا البدن الدنيوى و هذه النفس من حركاتها و ملكاتها فأنشأها و إن كان من الأعمال و الملكات كما هو مقتضـى تجسم الأعمال المبرهن عليه و الوارد فى المله البيضاء إلا أنها بواسـطه البـدن الترابى الـدنيوى و أيضا إنشاء هـذا البدن الدنيوى من الأرض بعينه إنشاء البدن البرزخى و الأخروى لأنهما شديدا هذا و كمالهما و التفاوت بينها كالتفاوت بين صوره فى لوح أو موضوع و بين هـذه الصوره إذ أغنت عنه و شـيئيه الشـى ء بصورته و أيضا هذيه الثلاث و هويتها بهويه النفس و سيجى ء تحقيقه فى المعاد، س ره

و التجدد إنما يطرءان لبعض نشآتها فنقول لما كانت للنفس الإنسانيه ترقيات و تحولات من نشأه أولى إلى نشأه أخرى كما أشير إليه (۱) بقوله تعالى وَ لَقَدْ خَلَقْناكُمْ ثُمَّ صَوَّرْناكُمْ- ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِكَهِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فإذا ترقت و تحولت و بعثت من عالم الخلق إلى عالم الأمر يصير وجوده وجودا مفارقا عقليا لا يحتاج حينئذ إلى البدن و أحواله و استعداده- فزوال استعداد البدن إياها يضرها ذاتا و بقاء بل تعلقا و تصرفا إذ ليس وجودها (۲) الحدوثى هو وجودها البقائى لأن ذلك مادى و هذا مفارق عن الماده فليس حالها عند حدوثها كحالها عند استكمالها و مصيرها إلى المبدإ الفعال فهى بالحقيقه جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء و مثالها كمثال الطفل و حاجته إلى الرحم أولا و استغنائه عنه أخيرا لتبدل الوجود عليه و كمثال الصيد و الحاجه فى اصطياده إلى الشبكه أولا- و الاستغناء فى بقائه عند الصياد أخيرا ففساد الرحم و الشبكه لا ينافى بقاء المولود و الصيد و لا يضره و أيضا حاجه الشى ء إلى أمر ما لا يستلزم حاجه لوازمه الذاتيه إليه كحاجه الوجود المعلولى إلى جاعل دون ماهيته لأنها غير مجعوله كما مر مع أنه من لوازم الوجود و ككون وجود المثلث معلولا و عدم كونه ذا الزوايا الثلاث معلولا.

ثم اعلم أن العله المعده عله بالعرض عند التحقيق و ليست عليتها كعليه العلل الموجبه حتى يقتضى زوالها زوال المعلول و ما ذكروه من قولهم كل ما لا حامل لإمكان

۱- بالصور الطبيعيه ثم صورناكم و صورنا أعمالكم بالصور المثاليه ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِكَهِ اسْجُدُوا لِآدَمَ أى ادرجوا و انطووا فى وجوده فى مقام الاتحاد بالعقل، س ره

۲- هذا مع قوله و أيضا حاجه الشى ء و قوله ثم اعلم أن العله المعده وجوه ثلاثه لبقاء النفس بعد فناء البدن و أجوبه لقول المحقق الطوسى قدس سره فهلا جعلوه حامل إمكان عدمها أيضا، س ره

وجوده أو عـدمه فإنه لا يمكن أن يوجـد بعـد العدم أو يعدم بعد الوجود لا يسـتلزم (۱) القول بـأن مـا لا حامل لإمكان وجوده و عـدمه لا يمكن أن يوجـد بعـد الوجود إذ ربما يكون وجوده السابق من غير حامل (۲) كافيـا فی رجحان وجوده اللاحق و ذلك إذا كـان وجوده اللاحق طورا آخر من الوجود بأن يكون كمالا و تماما لوجوده السابق و من نظر فی مراتب الأكوان الاشـتداديه لموجود كونی كالسواد فی اشتداده و كحراره الفحم فی اشتدادها وجد أن حامل إمكان كل فرد ضعيف و قوته يزول عنه ذلك الإمكـان و لا يزول حقيقه ذلـك الفرد بل يشـتد و إنما يزول نقصه و ضـعفه فلا يلزم فی الحركات الاسـتكماليه أن يكون زوال إمكان الشـی ء و اسـتعداده منشأ لزوال وجوده بل لتبدل وجوده و تبدل وجود الشی ء قد يكون إلی عدمه و قد يكون إلی وجود أقوی و أكمل من وجوده المتقدم و من هذا القبيل بطلان استعداد البدن للنفس لا يستدعی إلا زوال وجودها البدنی المفتقر إلی ماده البـدن و زوال وجودها الأولی و تبـدله لا يلزم أن يكون بطريان العدم عليه بل بطريان الوجود الأقوی لها فالقاعده المذكوره أي كون مـا هو حامل لإمكان وجود الشـی ء فزواله أو زوال اسـتعداده يسـتدعی زوال ذلك الوجود بعينه حقه لا شـبهه فيه لكن زوال كل وجود خاص بخصوصه لا يلزم إلی عـدم مطلق له بل ربما يكون تبـدله إلی نحو آخر من الوجود كما فی الاسـتحالات (۳).

۱- فإن قولهم ما لا حامل إلـخ مسـتلزم لعكس نقيضه و هو ما يوجـد بعـد العدم أو يعدم بعد الوجود لا حامل لإمكانه و أما ما لا حامل لإمكانه لا يوجد بعد الوجود فلا ملازمه هاهنا- فعلی كون النفس جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء لا ماده حامله فی البقاء و لا إشـكال- و مرجـح الوجود بعـد الوجود و هو البقـاء هو الوجود السـابق و مثاله الموجود الكونی فهكـذا الموجود الإبـداعی بحسـب البقـاء و فی الحقيقـه المرجــح للاتصـال كمـا مر زمـانی و أمـا المتصـل بـه و المتحـول إليـه فهـو مجرد عـن الأوقـات و الاستعدادات، س ره

۲- متعلق بوجوده اللاحق فكـأنه قـال بكون وجوده السابق مع حامل كافيا فی رجحان وجوده اللاحق من غير حامل و ذلك مثل أن يكون شـی ء مرجحا و معدا لسيلان ماء نهر إلی مهبط ثم كان ماء النهر متصلا بماء بحر و يمكن إرجاع الجواب الأول أيضا- إلی هـذا فإن هـذا تأويل الأول و باطنه و الأول قشـر هذا و ظاهره و لكن بشـرط أن يحمل الروحانيه فی الأول علی الروحانيه فی البقاء لا فی الحدوث فأحسن التأمل، س ره

۳- هـذا بعـد ما بين أن الوجود المفارقی وجود بعـد وجود لا يتوجه فإن الوجود- بعـد الوجود هو البقاء لا الحدوث و يمكن أن يقـال لمـا كـان الوجود الثـانی متحـدا مع الوجود الأول فی الهويه لأصل محفوظ فيهما و سـنخ باق بينهما كان حادثا بحـدوثه و لـذلك لا يخرج وجود زيـد الحادث مع عرضه العريض عن الحـدوث فيطلق عليه الحادث و بالجمله هـذا تفصـيل ما مر من قوله بقی لك الإشكال فی أن وجودها التجردی و جوابه بقوله و أنموذج ذلك الجواب، س ره

فإن قلت ننقل الكلام إلى حدوث ذلك الوجود المفارقى للنفس كيف حدث لها و كل حادث يفتقر إلى ماده و المجرد لا ماده له.

قلت الحادث هاهنا ليس فى الحقيقه إلا اتصال النفس بذلك المفارق و انقلابها إليه- لا نفس وجود ذلك المفارق و ذلك الاتصال أو الوجود الرابطى أو ما شئت فسمه حدوثه مسبوق بالاستعداد و حامل هذا (١) الاستعداد هو النفس ما دامت متعلقه بالبدن و حامل فعليه ذلك الاتصال هو النفس عند اتحادها بالعقل و قد مر أن حامل قوه الشى ء غير حامل وجوده و إن وجب أن لا يكون مباينا صرفا أيضا.

ثم إن الحكماء الإلهيين قد أثبتوا للطبائع حركه جبليه إلى غايات ذاتيه كما مر غير مره و أثبتوا لكل ناقص ميلا أو شوقا غريزيا إلى كماله و كل ناقص إذا وصل إلى كماله أو بلغ إلى إنيته اتحد به و صار وجوده وجودا آخر و هذه الحركه الجبليه- فى طبيعه هذا النوع الإنسانى إلى جانب القدس معلوم مشاهد لصاحب البصيره فإذا بلغت النفس فى استكمالاتها و توجهاتها إلى مقام العقل و تحولت عقلا محضا اتحدت بالعقل الفعال و صارت عقلا فعالا بل ما كانت عقلا منفعلا أى نفسا و خيالا فزالت عن الماده

١- الأولى أن يقال إن الماده البدنيه إنما كانت حامله لإمكان وجود النفس لها و هو وجودها لغيرها و هكذا كل حامل لإمكان وجود صوره أو عرض إنما يحمل إمكان وجوده له ثم لما تجردت النفس بالحركه الجوهريه عادت موجوده بنفسها تامه لا لغيرها فلم تحتج إلى حامل لوجودها و لا إلى زمان يقارنها إلا بحسب التجوز و ذلك كمقارنه الإدراك العقلى و الخيالى للزمان بواسطه مقارنه الآلات الفاعليه البدنيه بالعرض و إنما قلنا إن هذا التقرير أولى لأن القول بكون النفس المتعلقه بالماده فى فعلها ماده للنفس المجرده التامه كما ذكره ره لا يخلو عن شوب مناقشه، ط مد

و سلبت (۱) عنها القوه و الإمکان و صارت باقیه ببقاء الله سبحانه.

و بالجمله تحقیق هذا المبحث و تنقیحه لا یتیسر إلا من عرف کیفیه اتحاد النفس بالعقل الفعال و مصیر الأشیاء فی المبدإ المتعال و ذلک میسر لما خلق له و اعلم أن نشأه الوجود متلاحقه متفاضله و مع تفاوتها متصله بعضها ببعض و نهایه کل مرتبه بدایه مرتبه أخری و آخر درجات هذه النشأه التعلقیه أول درجات النشأه التجردیه و عالم التجرد المحض لیس فیه حدوث و تغیر و سنوح حاله فلا یتغیر ذلک العالم بدخول النفس إلیه کما لا یتغیر بصدورها منه کما علمت فی الفصل السابق فورود النفس إلی ذلک العالم بنحو صدورها منه بلا استحاله و تجدد فعلیک بالتأمل الصادق و التفطن اللائق کی تدرک ما ذکرناه متنورا بیت قلبک بإشراق نور المعرفه علی أرجائه من عالم الإفاضه و الإلهام- و الله یدعو إلی دار السلام

فصل (۷) فی أن سبب النفس الناطقه أمر مفارق عقلی

قد سبق فیما مضی أن عله النفوس لا یجوز أن یکون هی الجسم بما هو جسم- و إلا لکان کل جسم کذلک و لا أیضا یجوز أن یکون قوه جسمانیه لأن تلک القوه- لا یخلو إما أن یحتاج فی وجوده إلی ذلک الجسم أو لا یحتاج إلیه فی وجوده بل فی (۲) تأثیره فقط و کلا الشقین ممتنع فتأثیرها فی وجود النفس ممتنع و قد فرضت مؤثره هذا خلف أما بطلان الأول فلوجوه.

أما أولا- فلأن الصوره الجسمانیه إذا فعلت فی شیء کان فعلها لمشارکه القابل- و القابل هو الجسم و الجسم ممتنع أن یکون جزءا من المؤثر کما مضی تحقیق هذا الوجه.

۱- أی الاستعدادی و أما الذاتی فهو لازم لماهیته أو المراد استهلاک أحکام الإمکان مطلقا و غلبه أحکام الوجوب لکون العقل من صقع الربوبیه و لهذا باق ببقاء الله تعالی لا بإبقائه، س ره

۲- کالنفس المجرده السماویه لا- المنطبعه و إنما حملنا علیها إذ الکلام فی النفس الأرضیه المطلقه و لأنه یتعرض لها و یحکی عن الشیخ دفعها، س ره

و أما ثانیا فلأن الصوره الجسمانیه إنما تؤثر بواسطه الوضع و حیثیته لأن (۱) حیثیه الوضع داخله فی قوام وجوده الجسمی و یمتنع حصول الوضع بالقیاس إلی ما لا وضع له.

و أمـا ثالثا فلأن العله أتم و أقوی من المعلول و الجسـمانی أضـعف وجودا من المجرد- لأن وجوده قائم بالماده و وجود المجرد مستغن عنه فإذن المؤثر فی النفس یمتنع أن یکون محتاجا إلی الجسم فی وجوده.

و أما بطلان الثانی و هو أن یکون تلک القوه الموجـده للنفس غیر محتاجه إلی الجسم فی وجودها بل فی موجـدیتها فلأن الذی یحتاج فی فاعلیته إلی الجسم هو الذی یفعل فعلا یمکن أن یکون ذلک الجسم آله متوسطه بینه و بین معلوله و توسیط الجسم لا یتصور إلا من جهه وضعه و مقداره إذ جسمیه الجسم بالوضع و المقدار فلا محاله یختلف نسبته بالقرب و البعد إلی ما یؤثر فیه و بحسـبهما یختلف تـأثیره فتأثیره فی شـی ء یتوقف علی أن یکون ذلـک الشـی ء قریبا منه ضـربا من القرب إذ لو لم یتوقف علی القرب و لم یتفاوت تأثیره بتفاوت درجات القرب وجب أن یکون تأثیره فی القریب کتأثیره فی البعید- فلا یکون لذلک الجسـم دخلاـ فی التـأثیر لأـن وجود الجسم و نحو تشـخصه إنمـا یکون بوضع خاص له فإن کان التأثیر فی القریب من ذلک الجسم قبل تأثیره فی البعیـد عنه- وجب أن یکون ذلک الفعل مما یصـح علیه القرب و البعـد فلا یکون أمرا مجردا روحانیا فإذن کلما یفعل بمشـارکه الجسم و بواسـطته فهو ذو وضع و ینعکس انعکـاس النقیض إن مـا لاـ یکون ذا وضع امتنع أن یکون بواسـطه الجسم و النفس مما لا وضع له- فإذن لا یمکن أن یوجد بواسطه الجسم فإذن فاعل النفس غنی فی ذاته و فاعلیته

۱- و ذلک لأن المقـدار الـذی یعد ماده الجسم للتجزئه الفکیه و یقبل بذاته التجزئه الوهمیه من اللوازم الغیر المتأخره فی الوجود للجسم و بعبـاره أخری من عـوارض المـاهیه- لاـ من عـوارض الوجـود بالنسـبه إلیه فـالوضع الـذی هـو الهیئه المعلـوله للنسـبتین المشـهورتین- داخـل فی قوام وجوده لا من عوارضه المتأخره فی الوجود فثبت المطلوب و قوله ما لا وضع له لأنه معـدوم بعـد و المعدوم لا وضع بالنسبه إلیه و لأنه علی تقدیر وجوده مجرد و المجرد لا وضع بالنسبه إلیه، س ره

عن الماده فالفاعل للنفس الناطقه أمر قدسی مفارق عن الماده و علائقها سواء کان صوره أو نفسا أخری و ذلک الأمر المفارق هو المسمی بالعقل الفعال عند الحکماء- و عند الأوائل و عظماء الفرس سمی روان بخش بلغتهم و وجه التسمیه بالعقل أنه صوره مجرده معقوله لذاته بذاته فإن کل مجرد عن الماده کما مر فی مباحث العقل و المعقول- یجب أن یکون عاقلا لذاته و أن عقله لذاته نفس وجود ذاته لا لأجل حضور صوره أخری فذاته عقل و عاقل و معقول و إنما سمی بالفعال لوجوه ثلاثه- أحدها أنه موجد أنفسنا و مخرجها من حد العقل بالقوه إلی حد العقل بالفعل- و ثانیها أنه (۱) بالفعل من جمیع الوجوه لیس فیه شی ء بالقوه و هو کل المعقولات- بل کل الموجودات بوجودها العقلی فأطلقوا علیه فعال مبالغه فی الفعل فعلی هذا کل عقل فعال.

و ثالثها (۲) أنه الموجد لهذا العالم و مبدأ صورها الفائضه منه علی موادها.

۱- بأن یکون فعال بمعنی النسبه إلی الفعل لا مبالغه فاعل کالتمار و اللبان و نحوهما، س ره

۲- فیه أن هذا یستقیم علی مذهب المشاءین إذ عندهم فاعل النفوس و مخرجها من القوه إلی الفعل هو العقل الفعال و یعنون به العقل العاشر و هو أیضا فاعل هذا العالم بإذن الله تعالی و قالوا إلیه مفوض کدخدائیه أی تصرف عالم العناصر و أما عند الإشراقیین و المصنف قدس سره ففاعل النفوس الإنسیه مخرجها من القوه إلی الفعل هو رب النوع الإنسانی مبادی صور الأنواع الأخر التی فی هذا العالم أصحاب أنواعها لا صاحب النوع الإنسانی و لا العقل العاشر لأنهم و إن قالوا بالطبقه الطولیه من العقول کما قالوا بالطبقه العرضیه إلا أنهم لم یحددوا الطولیه فی مبلغ معین کعشره و عشرین بل قالوا یبلغ الأنوار القاهره فی مراتب التنزلات و الاصطکاکات إلی نور لا یفیض منه النور کما فی مراتب الأضواء الحسیه من الضوء الأول و الثانی و الثالث إلی أن ینتهی إلی ضوء ضعیف لا یفیض منه ضوء أصلا مع أن أنواع هذا العالم نفسا کانت أو جسما مستنده إلی الطبقه المتکافئه لا إلی الطبقه المترتبه علی أنه قدس سره قال ۳۹۸ فی مبحث المعاد الروحانی فی کل نوع من أنواع الکائنات لا بد من واسطه مناسبه من الصور المجرده و الجواهر العقلیه و هم الملائکه المقربون المسمون عند الأوائل بأرباب الأنواع و عند الأفلاطونیین بالمثل الأفلاطونیه و الصور الإلهیه انتهی و هو کما تری یناقض ما ذکره هنا و یمکن التوفیق بین کلامیه بأن المراد بالعقل الفعال الموجد المخرج للنفوس من القوه صاحب النوع الإنسانی و کونه موجدا لهذا العالم و مبدأ لصورها الفائضه منه علی المواد باعتبار اشتمال صنمه علی جمیع الأصنام- و اشتمال صاحبه علی الجهات الفاعلیه النوریه التی فی جمیع الأرباب فإن نسبه صاحبه إلی تلک الأرباب کنسبه صنمه إلی أصنامها فهو موجد لهذا العالم و صوره و لکن لها بما هی فی صراط الإنسان و بعباره أخری للمأخوذات لا بشرط بالنسبه إلیه لا للمأخوذات بشرط لا و إن کانت الماهیات محفوظه و الوجودات ما به الامتیاز فیها عین ما به الاشتراک- و الکل مخلوقه من فضاله طینته بل کأنها المراء له، س ره

و أما بيان أن ذلك الأمر ليس هو إله العالم واجب الوجود فهو لأنه آخر المفارقات العقليه الذى فيه شوب كثره و البارى واحد حق فى غايه العظمه و الجلال- و النفوس كثيره.

فإن قلت لم لا يجوز أن يكون بعض النفوس عله لبعض كنفس الوالد فى نفس المولود- قلنا قد مر فيما سبق أن تأثير النفس فى شى ء بمشاركه الوضع فلا تأثير لها فيما لا وضع له بالقياس إليها و هذا أولى مما ذكره الشيخ فى كتاب المباحثات من أن النفوس متحده بالنوع فلو جعلنا النفس عله لوجود نفس فلا يخلو إما أن تكون واحده- أو أكثر من واحده فإن كانت واحده فإما أن تكون معينه أو غير معينه و الأول محال لأنه ليس أحد المتفقين فى النوع أولى بأن يكون عله للآخر دون العكس و الثانى أيضا محال لأن المعلول المعين يستدعى عله معينه و أما إن كانت كثيره فهو باطل أيضا لأنه ليس عدد أولى من عدد فكان يجب أن يكون المؤثر فى النفس الواحد جميع النفوس المفارقه و ذلك محال لأن الأقل من المجموع الحاصل فى زماننا مستقل بالتأثير لأن المجموع الذى قبل زماننا أقل من هذا المجموع و كان كافيا و بعض آحاد المجموع إذا كان كافيا- لم يكن ذلك المجموع مؤثرا لما علمت من امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد فإذن لا يمكن تعليل النفس بمجموع السابقه و لا ببعض آحادها دون بعض- فإذن يمتنع استناد وجود النفس إلى شى ء من ذلك و هو المطلوب لأن هذه الحجه مبتنيه على اتحاد النفوس فى الماهيه و هى عندنا كما سيجى ء من أحوالها متخالفه الأنواع- بسبب رسوخ ملكاتها و أخلاقها الملكيه أو الشيطانيه أو البهيميه أو السبعيه و إن كانت

متحده النوع فی أول نشآتها و سزاجه ذاتها القابله للهیئات و العلوم فلو کانت بعض النفوس- بعد خروجها فی شی ء من الملکات من القوه إلی الفعل عله لبعض لم یلزم (۱) ما ذکره

۱- أقول إن النفس الشیطانیه و البهیمیه و السبعیه لا یمکن أن تکون شیئا منها عله مفیده للنفس الناطقه لکونها أحسن منها و أما النفس الملکیه فهی باعتبار کونها عقلا- بالفعل و إن أمکنت علیتها للنفس الناطقه لکن بحسب هذا الاعتبار لیست غیر العقل الفعال- و أما باعتبار نفسیتها فلا یمکن أن تکون عله للنفس الناطقه و إلا لزم ما ذکره الشیخ من کون أحد المتفقین فی النوع عله للآخر و لیس أحد المتفقین فی النوع أولی بأن یکون عله للآخر من العکس فتدبر، ل ره

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فی الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فی العلوم الإسلامية وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان إلی التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين فی العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهی منظمة فی برامج إلكترونية وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوی تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبیّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ فی المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين فی الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها فی ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:
طبع الكتب والملزمات والدوريات
إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب
إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية
إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية
افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com
إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...
الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها
تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms
إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس
إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين
إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛
١.JAVA
٢.ANDROID
٣.EPUB
٤.CHM
٥.PDF
٦.HTML
٧.CHM
٨.GHB
إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية
١.ANDROID
٢.IOS
٣.WINDOWS PHONE
٤.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir
البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir
هاتف المكتب المركزی ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥
هاتف المكتب فی طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١
قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.


مركز
القائمية
اصفهان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٠٩